creat un *om natural*, pe care l-a înzestrat apoi printr-un dar supranatural, cu formele vieții spirituale.

Într-o astfel de concepție, păcatul strămoșesc înseamnează decăderea omului din starea de har inițială. Darurile duhovnicești, primite prin har, deosebit de creație, i-au fost luate prin păcat. Însă firea omenească nu a fost prin aceasta stricată. Natura omenească este bună în ea însăși — aci e deosebirea între Luther și catolici —, în orice caz, e „destul" de bună, spre a se putea constitui într-un om întreg, posedînd, în el însuși, rațiunea lui secundară de a fi (secundară, dar suficientă, într-un anume sens, pentru ca omul să existe în el însuși), fiind dotat cu perfecțiuni, mărginite, ce e drept, dar „proprii", existînd *„per suam essentiam"*[1], deosebite de perfecțiunile spirituale mai înalte, neîngăduite decît celor în stare de har.

Antropologia ortodoxă nu a deosebit niciodată în același fel, între actul creator al lui Dumnezeu și actul de har prin care acesta i-a dat perfecțiunile spirituale. Lumea Harului nu este, pentru ortodocși, deosebită și *suprapusă* lumii naturale constituite aparte și subzistente la fel. Pentru ortodox, omul creat nu este, deci, „omul natural", animalul rațional al apusenilor, găsind în natura sa proprie rațiunea sa imediată de a fi; el este o ființă spirituală, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și care numai în voința lui Dumnezeu își află rostul. „Nimic din tot ceea ce este cu adevărat nu este cu adevărat în afară de Tine." Pentru ortodox, „naturalul" ca atare, adică neutrul față de acțiunea divină, nu există. Ortodoxul deosebește puternic pe Făcător de făptura sa, însă toată făptura este sub acțiunea neîncetată a lui Dumnezeu. Ceea ce este potrivnic acestei acțiuni este păcatul. Dar viața duhovnicească subzistă în fire și după păcat. Întunecată, șovăielnică, nesigură de ea, dar măcar sub forma „nădejdii" mîntuirii, există, fără îndoială.

(Dacă această concepție e acuzată de apuseni ca „ocazionalistă", putem răspunde că se înșală, deoarece, între cauzalitatea divină și efect stă întreaga taină a libertății noastre, care schimbă cu totul datele problemei, fără a ne sili să acceptăm această neutralitate a naturii.)

Nu ar fi de insistat așa de mult asupra acestei deosebiri, de multe ori atenuată în Apus, dacă ea n-ar fi plină de consecințe însemnate privitoare la lămurirea nedumeririi de care am vorbit la început.

„Naturalul" acesta este esențial pentru Apus. Pe el își întemeiază ei toată „civilizația". Cunoașterea prin lumina „naturală", morală „naturală", drept „natural" etc. sînt orînduiri firești, lăsate pentru această lume și după firea ei. Deasupra ei, lumea supranaturală se adaugă ca s-o completeze și s-o încoroneze, fără însă ca s-o modifice, dimpotrivă, chiar o ajută să se realizeze.

Patristica nu a cunoscut niciodată ideea aceasta a unei lumi naturale, neutre. Lumea actuală este stricată (tulburată). Lăsată în voia ei, dă în chip aproape sigur de rîpă; totuși, Dumnezeu nu și-a întors cu totul privirea de la ea. Acțiunea lui este mai învăluită, ascunsă minții omenești, dar ea subzistă mai departe. Nimic nu ar putea subzista o clipă fără ea.

Ideea de „transfigurare" a lumii, de *„théosis"*, în sensul ei athanasian, este ideea centrală pentru spiritul ortodoxiei, în locul ideii de natură a Apusului. Pentru răsăritean, împlinirea atîrnă de faptul că, sub acțiunea Sfîntului Duh, totul trebuie să se transfigureze; pentru „realizatorul" apusean, ideea nu poate avea aceeași semnificație. Ceea ce caută el e să-și „justifice" față de Dumnezeu acțiunea și realizarea, pentru ca, astfel, realizarea lui — în chip natural bună — să fie întregită prin har. La noi, lumea naturală este în păcat (naturală, în sensul apusean, desigur). Ea trebuie să se transfigureze și prin această transformare ontologică de *„théosis"* să reintre în Dumnezeu, din voia căruia a ieșit, prin anarhia primului păcat!

Această învățătură a Răsăritului nu trebuie însă confundată cu învățătura protestantă a răului radical; căci, după această învățătură, natura este cu totul stricată, harul *substituindu-se* „faptelor", spre a ne mîntui. Aci nu se pomenește de transfigurare, căci faptele sînt ale „harului", ci nu ale făpturii transfigurate. Și apoi, la protestanți, e vorba numai de mîntuirea ființei individuale, pe cînd la ortodocși e vorba de mîntuirea lumii întregi. Ceea ce e vrednic de reținut este faptul că, victime ale aceleiași separații apusene a naturii de har, protestanții consideră Harul ca ceva esențialmente exterior naturii omenești ce se mîntuie. Și nu se mai vede bine cine se mîntuie, dacă ceea ce e căzut nu se mîntuie.

Harul acesta — zic, la rîndul lor, catolicii — lucrează asupra omului, dar nu-l transformă individual, căci harul dă dra-

gostea și aceasta dă „faptele". Cu totul pe alt plan așază ortodocșii chestiunea. La noi, „transfigurarea internă" nu e decît o „prefigurare" a „transfigurării cosmice". De aceea, ideea de justificare, așa de importantă în controversele apusene cu privire la Har, cu toată încercarea unora, nu are așa de mare importanță pentru ortodocși. Ceea ce importă nu e mîntuirea mea, ci mîntuirea lumii. În cei pe care biserica îi consideră „drepți" înaintea lui Dumnezeu, ea vede numai o prefigurare a restaurării finale. Speculațiile asupra mîntuirii universale au cu totul altă importanță în Răsărit decît în Apus — chiar dacă lăsăm la o parte formele exagerate și vădit eretice pe care le ia acest gînd la unii părinți. Deci, cu totul alt plan de considerare a problemei: *juridic* în Apus, *ontologic* în Răsărit, fie în patristica greacă, fie în gîndirea teologică din ultimul veac.

O pildă a acestei diferențe ne e dată de învățătura privitoare la Sfînta Fecioară în Răsărit și în Apus. Dogma catolică a zămislirii ei fără de prihană e o pildă a acestei teologii naturaliste. Ea nu se înțelege decît ca o urmare a acestei antropologii. Sfînta Fecioară e ferită printr-un act exterior special al Harului, care o desparte, sub acest raport, de firea omenească și o răpește acestei firi, făcînd din ea o ființă supranaturală. Ea e un dar și un instrument al providenței, binevoitor față de oameni.

Tradiția Răsăritului, departe de a vedea în Sfînta Fecioară un dar în afară de ființa omenească, vedea în ea „podoaba întregii făpturi", termenul cel mai înalt al unei pregătiri de a reprimi pe Dumnezeu, care se urmează în generații, încă de la cea dintîi remușcare a lui Adam.

Libertatea Maicii Domnului de a *primi pe Dumnezeu* este centrală. Ea nu mai e o unealtă, ci o ființă primitoare de Dumnezeu, cea mai curată și cea mai înaltă, dintre toate făpturile. Cea care s-a ridicat cel mai sus, către Dumnezeu, peste păcat! Harul conlucrează, desigur, și aci, dar Sfînta Fecioară purcede din lume către Dumnezeu, în aceeași măsură în care primește Darul lui Dumnezeu către lume în Ființa Domnului Hristos.

Aceeași deosebire în înțelegerea ortodoxă a raporturilor dintre libertate și autoritate. Cînd cineva a admis că „omul natural există în sine", tot spiritualul devine exterior. Așa înțeleg catolicii autoritatea. Ortodocșii însă refuză să îi urmeze pe această cale pînă la capăt. De ce deosebirea? Pentru că autoritatea nu este, pentru ortodocși, nici la papă, nici la sinodul ecumenic. Biserica nu e nici monarhie văzută, nici aristocrație văzută, nici democrație văzută. Niciodată, la ortodocși, această învățătură nu s-a pus în acești termeni. Homiakov a arătat că, la ortodocși, nu există autoritate exterioară. Autoritatea bisericii este autoritatea întregii lumi creștine, de la Iisus Hristos și pînă astăzi și de astăzi înainte. Nici chiar sinoadele ecumenice nu își datoresc autoritatea lor incontestabilă formelor juridice.

Numai după ce adevărul iese la iveală, se poate spune lucrul hotărît. Nu e însă nici un criteriu exterior pentru asta. Căci, atunci ar trebui să judecăm acțiunea Sfîntului Duh prin criterii care îi sînt inferioare. Nu există, deci, criteriu exterior al adevărului, ci un criteriu interior: viața bisericii, luată în întregul ei istoric. Se vede foarte bine că nu e deloc vorba de o interiorizare individualistă, în sensul protestant, ci de un refuz de a accepta termenii în care conștiința apuseană a formulat o problemă din care, în ceea ce o privește, nu mai poate ieși; dar în care noi, din fericire, am fost feriți, pentru motivele mai sus amănunțite, a intra.

Catolicii critică, este drept, această teorie ca incomodă din punct de vedere social; căci nu văd cum s-ar putea organiza în aceste condiții o biserică puternică (aci, pe pămînt), fără un criteriu extern. Istoricește, catolicii au aci dreptate. Dar diferența are același izvor, ca mai sus. Altă înțelegere a rostului istoriei și a bisericii în fața ei.

La fel în ceea ce privește purcederea Sfîntului Duh. Catolicii spun ades că deosebirea dintre ei și noi n-are însemnătate. Totuși, sînt diferențe practice enorme. Catolicii au „organizat" toate căile Sfîntului Duh; în vreme ce la noi căile lui sînt nepătrunse omului. Doctrinar, deosebirea stă într-o neînțelegere. Sfîntul Duh purcede *prin* Fiul doar față de oameni — zic ei. În el însuși, vine de la Tatăl, de la care vine totul. Apoi, la catolici, Sfîntul Duh este identificat cu harul administrat de biserică. La noi, Sfîntul Duh lucrează el asupra bisericii.

Apoi, apusenii sînt hristocentrici, în vreme ce ortodocșii sînt mai ales închinători ai Treimii. Părinții greci s-au preocupat mult de Treime, în vreme ce latinii se ocupau mai cu seamă de organizarea vieții. Mai mult decît atît; la ortodocși, toată lucrarea creștină începe cu invocarea Sfîntul Duh. La catolici, cu

omul, cu sufletul omului căutător de Dumnezeu. Protestanții au lăsat chiar în umbră Sfîntul Duh. Pentru răsăriteni, Iisus este Dumnezeul în Sfînta Treime și creștinismul nu are sens fără Cele Trei Fețe Dumnezeiești.

Din contactul ortodoxiei cu confesiunile apusene ce are de așteptat ortodoxia? Dacă își propune să dezvolte în afară formele sale de viață spirituală, acest contact, apropierea poate constitui o primejdie. Exteriorizarea ține de o problematică străină ortodoxiei și nu poate decît să complice cu probleme inutile pozițiile ei spirituale, fapt dovedit de mersul stărilor bisericești din Răsărit în contact viu cu Apusul.

Ortodoxia poate însă să-și dezvolte bogățiile sale interioare. Se pare că acest proces este deja început. Ce va urma? Ce va da biserica ortodoxă ieșită din faza statică, spre a intra într-o fază dinamică? Este această ieșire cu putință și în ce condiții? Ce avem de așteptat de la ea? Iată probleme la care ortodocșii vor trebui să dea un răspuns.

NICULAE IONESCU. SCHEMĂ GENERALĂ A UNUI CURS DE FILOZOFIE A RELIGIEI

Curs făcut la Fac[ultatea] de Filozofie și Litere de la Universitatea din București

„Ca să nu se supere nici Metafizica, nici Teoria judecății", pe care ar fi trebuit, din lipsă de timp suficient, să le sacrifice, respectiv, una alteia, d-l Nicolae Ionescu — conferențiar de Logică și Teoria cunoștinței la Facultatea de Litere și Filozofie din București — a reluat, în semestrul al doilea al anului acesta, *Cursul de filozofie a religiei*, cu intențiunea sa obișnuită de a reface problematica *întrebării* și schița logică a cîtorva indicațiuni de soluționare.

În sărăcia de îndrumări întemeiate, pentru studenții dornici de orientare religioasă — un curs de filozofia religiei făcut de pe o catedră de *Logică* e menit să inspire, atît celui dornic de cugetare, cît și celui dornic de „autoritate", și încredere și simpatie.

Zbuciumul cugetării omenești asupra lucrurilor sfinte, mai ales într-o vreme în care se pare că se cugetă mai mult decît se trăiește sfințenia, este o problemă destul de prezentă în mintea tineretului din generația actuală, pentru ca cursul d-lui N. I[onescu] să găsească numeroși auditori.

Și încercarea Domniei-sale, de scoatere din cenușă a „ethosului" religios specific-ortodox, fără pretenții, dar cu intenții teologale bine definite — astăzi, cînd tot ce este filozofie religioasă, chiar la clerul de nume ortodox, este marfă de import, purtînd pecetea mentalității apusene — trezește în special asceristului care și el *caută*, fără să izbutească totdeauna să găsească, îndreptar pentru dreapta credință (în trecut fie zis, de la Petru Movilă, nu mai cunosc *Mărturisire* de credință *ortodoxă*), răspunde și unei nevoi de orizont mai larg pentru teologii noștri, și unei nevoi reale de îndrumare a cugetării religioase de la noi.

Literatura religioasă a sfinților părinți nu se găsește nicăieri în traduceri accesibile, hrană sufletească rezervată cu dinadinsul cîtorva seminariști ceva mai destoinici în grecește.

Biserica încetează educația religioasă în școli, după ultimii trei ani de *istorie dogmatică* papagalicească, impuși de program, tocmai în momentul în care adolescentul are nevoie, mai mult ca orișicînd, de o *orientare*, pe care de fapt nu i-o dau celelalte studii (inclusiv filozofia, cu toate asigurările expunerii de motive a ministerului la alcătuirea programei analitice).

Biserica nu păstrează cu credincioșii alte legături decît cele ce-i pot procura de la aceștia sprijin bănesc. (Cîte biserici nu stau sub epitropie de atei!)

Și apoi, ne minunăm de progresul *sectarismului* care răspunde — *cu toată lipsa desăvîrșită de cultură* — unor nevoi religioase pe care biserica propriu-zisă le neglijează sau le uită, în folosul „cooperativei" sau al „bîlciului".

Remarc acestea în treacăt, pentru a arăta că apărarea, oarecum prea pudică, a conferențiarului nostru, că nu face acest curs *nici de modă*, nici din preocupări *actuale*, ci dintr-o preocupare permanentă a Domniei-sale, trebuie luată în rezervă; fără a-i pune la îndoială „intențiile" — ci analizînd numai „pretențiile" —, vedem că [alături de] realizările *setei Domniei sale de veșnicie*, cursul Domniei-sale *umple* (dacă e destinat să umple sau umple fără să fie destinat, nu discutăm aci), se umple în *actualitatea* intelectuală de la noi, o *lipsă* care-l face și *oportun*, și simptomatic. (Nu-i vorba de libertatea de a gîndi oricînd la cele religioase, ci de oportunitatea de-a vorbi oricînd de ele de la înălțimea unei catedre universitare. Acum 4–5 ani nu mi s-a rîs în nas în aceeași Facultate de Filozofie, cînd mărturiseam unor colegi simpatiile mele creștinești?) Este, deci, incontestabil și o *modă* instalată-n facultate, modă de la care noi personal — spre a ne trage spuza pe turtă (cine n-o face azi?) — *am dori* să rămînă nu numai obișnuința de-a gîndi din cînd în cînd asupra legăturilor cu absolutul, ci și străduința de-a *trăi* mai mult și mai adînc valorile acestea...

Acestea fiind *împrejurările*, să facem cunoștință mai de aproape cu omul.

D-l Nae Ionescu nu este un nou venit în cugetarea religioasă. Încă din primul an cînd a profesat în București — eram pe atunci în clasa a VI-a —, Domnia-sa a avut preocupări religioase.

Lecția Domniei-sale inaugurală trata, dacă îmi aduc bine aminte, despre *Dragoste ca mijloc de cunoaștere*. Și cine nu ar putea întrezări aci o teză scumpă unei teorii a cunoștinței? Și, chiar în acel an, Domnia-sa a ținut curs despre *Problema filozofică a Dumnezeirei* (*teism, panteism, deism, panenteism*).

La cursul de logică, de asemeni, am asistat la un examen pe care un coleg mai mare îl trecea cu un comentar asupra *Cărții lui Iov*. Și lucrul m-a interesat, dar m-a surprins.

În iarna anului trecut, Domnia-sa a făcut un curs de filozofie religioasă. Convins că lucrul nu putea să strice, în activitatea publicistică, de asemeni, la *Ideea Europeană*, sub diferite pseudonime[1], a încercat să ridice în multe rînduri și să scoată din inerția ei obișnuită, nu totdeauna cu succes, ursul din bîrlog și să-l provoace la discuție. (Dar ursul mai joacă și de voie cîteodată!)

...Față de noi[2], nu a fost totdeauna așa de prietenos cum ne-am fi așteptat să fie... La început, ne judeca drept „francmasoni"; mai tîrziu, ne-a acoperit cu epitetul de „religie polițienească", cu „vagi pretenții de moralizare catehetică a altora" și cu intenții de „demoralizare" a frontului lăuntric față de Apus... Mai mult, în două rînduri l-am solicitat să dea și pe la noi, care, chiar rătăciți, nu eram încă „pierduți", ci *căutam*...

Dar ne-a „condamnat" definitiv și pe calea asta, fiindcă, pe românește, în două rînduri „ne-a tras chiulul". Noi totuși n-am deznădăjduit.

Și apoi, firește că fiecare poate avea ce păreri crede nimerite despre un lucru. Atît, numai să se potrivească cu realitatea. În cazul nostru, nu știu dacă erau totuși bine *informate*. În orice caz, informațiile erau întru cîtva confuze — și nu totdeauna competente.

Întrucît mă privește personal, socotesc că acest fel de-a ne privi și de-a ne judeca ne-a prins bine. El ne-a impus necontenit o revizuire a rosturilor noastre.

Ne-am întrebat și noi, pe urma Domniei-sale: Doamne, dacă un om de bună-credință ne condamnă astfel, nu cumva nu sîntem noi într-adevăr — fără să știm — unelte polițienești gratuite, sau cozi de topor ale străinilor? Și ne-am făcut scrupule și rezerve... (zadarnice de altfel), a căror urmare a fost însă o adîncire spirituală a lucrului început.

Și apoi, pentru noi cei de la Filozofie, cursurile Domniei-sale au mai fost prilejuri de revizuiri spirituale.

De fapt, d-l Nae Ionescu nu rămîne fix și-nțepenit într-o părere: „Ferește-te de omul care îți spune 20 de ani același lucru" — ne spunea odată... Domnia-sa gîndește necontenit, și cursul său e prinos de gînduri proaspete. Ca atare, gîndirea lui evoluează...

Așa, de anul trecut și pîn-acum a făcut *mari concesii individualismului*. Lucrul nu este de supărare, pentru un om care gîndește. Îmi reproșez numai că anul trecut i-am luat prea mult în serios concluziile. Nu zic că nu meritau și că nu au fost folositoare. Cred totuși că mai mult spirit critic din parte-mi *nu strică*.

D-l Nae Ionescu este un mistic. Un mistic de-o categorie specială, un mistic zeflemist și sceptic. Spirit vioi și spirit critic ascuțit și analitic, dărîmător iscusit de artificii, vrăjmaș al istoriei filozofiei, în care totuși se pricepe de minune. Vrăjmaș, întrucît, ca spirit logic, vede spiritualul *dat* o dată pentru totdeauna (formal și ontologic) și niciodată desfășurat în timp; evoluționismul i se pare o confuzie între realitate și concepție; mișcarea, devenirea o vede aplicată doar materiei. Relativist în cunoștință, ia totdeauna peste picior „pretențiile" pozitivismului scientist de-a trece peste domeniul puterilor sale proprii. Spirit dogmatic, îndată ce-a-nceput să construiască, lucrează cu *postulate*, apodictic, deși pretinde adeseori că cercetează-n mod empiric. Lucrează cu un concept de experiență „empirio-criticist", lărgit prin incluziunea obiectelor logice. În politică este *conservator* în teorie și liberal în *practică*. De fapt, nu face politică. Se îndoiește teoretic de posibilitățile de a se mîntui prin sine. Practic, dă din mîini cît poate, căci „mîntuirea ta prin tine Israile!".

Spirit vioi și plin de vervă, îmbibat de „neaoșism" — după expresia nimerită a unui coleg —, are predilecție pentru expresii suculente și sonore, fără ca să se lase totuși îmbătat de vorbe, deși ades le face curte.

Separă radical domeniul celor de-aici de al celor de dincolo. Nu știu dacă le desparte, într-adevăr, atît cît vrea să lase să se creadă că le desparte.

Un chip slab și osos de Mefistotel, cu frunte lată și păr negru arcuit pe cap, cu nas în stilul Renașterii, „cu trei cocoașe",

cu ochii verzi ce par adesea negri, cu mîini osoase, cu buza de sus strînsă în aspirație, cu cea de jos lăsată disprețuitor, plîngîndu-se totdeauna de frig. De cînd ține curs de filozofie religioasă — îl văd țîrcovnic.

De rezumat într-o formulă nu e chip. Scapă mereu. La fiecare dată cînd îl vezi e altfel; deși de la o vreme te deprinzi cu stilul ființei lui și neprevăzutul nu te mai sperie ca altădată. Mie, care obișnuiesc să-i bag pe toți în cutiuță, mi-a făcut mult amar această fugă să prinzi umbra. Dacă te-ai lua după el, nu-i poți ieși niciodată înainte, trebuie necontenit să-i calci pe urmă... Așa că, omul ăsta-și poartă taina nedezlegată după sine, păcălindu-te că n-are nimic nedezlegat. De-aia se vede că nu scrie. Se teme să nu fie luat de scurt... Și fixat.

De lucrările sale din tinerețe — aci își bate joc, aci își bate joc de cei ce își bat joc de ele.

Tip foarte românesc. Cu farmec neaoș. Mi-a fost totdeauna, să zic, „frică" de el.

Cu el e foarte greu să ai dreptate! Căci, spirit viu și ascuțit, o-ntoarce repede-n favoarea lui, orice ai spune.

Mi se pare că este oarecum *sofist*, sau că *pozează*. N-aș putea s-o spun precis.

Elevul lui Rădulescu-Motru, de la care a rămas cu tot ce era bun (inclusiv, individul unitar psiho-fizic), mai puțin ramolismentul. Are pretenții de matematician, deși mă-ndoiesc că se pricepe... De multe ori vine cu cîte-o „noutate matematică" și... *pac*... blufează...

În etică și sociologie, lucrează *etiologic*, evocînd corespondențe și făcînd analogii.

Aci lucrează însă cam pripit, deși foarte clar. Nu prepară niciodată — sau aproape niciodată —, decît în tramvai. Gîndește vorbind. Și face teoria cunoașterii progresive pe măsura exprimării.

Este, *dintre toți profesorii mei*, cel ce a avut cea mai mare înrîurire sufletească [asupra mea]. Deși nu i-am vorbit nici de trei ori. Gusti mi-a dat metoda, poate; dar sigur este că Nae mi-a dat stilul. (Dacă îl am!)[3].

BARBA LUI VISARION

La cursul lui de *Istoria metafizicei* din acest an[1], Nae Ionescu a reluat, spre adîncire, cele două teme favorite ale cugetării sale filozofice, teme care au format, de altfel, și subiectul controversei lui cu d-l Frollo, asupra catolicismului, în acest ziar.

Anume:

1) ideea că un suflet, ca și-o civilizație constituiesc un tot calitativ, închis, organic: o monadă;

2) ideea că sufletele omenești, ca și civilizațiile, nu se pot întrepătrunde decît aparent, la suprafață, dînd naștere așa-numitelor „pseudomorfoze", pentru că în realitate nici un popor și nici un individ nu pot depăși legea care îi constituie.

Vorbind, între altele, de civilizația răsăriteană, Nae Ionescu spunea — mai în serios, mai în glumă — că între faptul că Răsăritul Ortodox refuză să mărturisească *filioque* și faptul că răsăritenii „poartă barbă" este o corelație atît de strînsă, încît una implică cu necesitate pe cealaltă.

Apropierea aceasta a făcut să surîdă, pe cît îmi amintesc, o parte din auditoriu. Poate chiar să se îndoiască de temeinicia întregii argumentări a profesorului.

Lecturile din zilele trecute m-au pus însă față în față cu un fapt care trebuia să dea de meditat tuturor celor ce-au surîs cu această ocazie. Traduc textual din prețioasa lucrare a lui Philippe Monnier, despre *Quatrocent*, premiată de Academia Franceză. E vorba de acea minunată perioadă de la începutul veacului al XV-lea, în care se părea că două lumi au să se întîlnească, în care geniul Italiei *renăscînde* a *fost fecundat* de Orientul Bizantin.

„Grabnica decădere a Imperiului de Răsărit, renașterea contimporană a Italiei, unirea săvîrșită între cele două biserici, ortodoxă și catolică, luarea Constantinopolei de către turci, fură tot atîtea pricini care împinseră pe greci să treacă apa și să-și încerce în Peninsulă norocul, pe care și-l nădăjduiau, desigur, strălucit.

Unii din acești băjenari sînt vestiți; ei sînt de neam mare, cărturari, fețe bisericești sau slujitori de vază ai împărăției. Pe aceștia Italia îi păstră.

S-a văzut cu ce însuflețire a întîmpinat ea sosirea lui Chrysoloras, care a trecut la catolicism, a urmat Sinodul din Constanța, a murit aci și a fost înmormîntat cu mare cinste. Gheorghe Trapezumptios din Creta, pe care-l aflăm în 1420 la Veneția, Teodor Gaza, din Salonic, care se află în 1435 la Pisa, trecuți la catolicism ca și Manoil (Chrysoloras — nota trad., M. V.) — sînt folosiți de Curie, și sau cariere însemnate.

La fel, Arghiropulos, pe care Pallas Strozzi îl cheamă la Padova, primește cetățenia de onoare a Florenței; Ghemistie Pleton, care face să se convoace Sinodul de unire, dobîndește un mormînt plin de cinste, la Rimini. Demetrios Chalcondylas din Atena, care își alege naș pe principele Pic din Mirandola, încasează la Padova un salariu anual de 400 fiorini. Constantin Lascaris, pe care Bennino Mombrizio îl traduce în versuri latinești, vede certîndu-se între ei ca să-l aibă pe Aragoni, ca și pe Sforza.

Și, deasupra tutulor, Visarion, născut în 1403 în Trapezunt, primit în 1423 în cinul sfîntului Vasile, ucenicul lui Pleton, încercat în iscusințele teologiei și politicii, adus la Sinodul din Florența de către Ghemistie, făcut arhiereu al Niceei, de către împărat, făcut cardinal de către papă, e o față bisericească de mare însemnătate și un învățat cu multă știință de carte, pe care deșteptăciunea sa ascuțită și mlădioasă, cunoașterea treburilor bisericești, bogăția, biblioteca, activitatea îl așază într-unul din locurile cele mai de frunte ale Italiei quatrocentiste.

Fiind unul dintre cei dintîi care s-au lepădat, știind latinește, vorbind deschis, italienizat de tot, a rămas grec, prin întorsătura minții sale, prin învățătura sa și mai ales prin barba lungă pe care a ținut să o păstreze și care l-a costat, poate, la moartea lui Nicolae al V-lea, tronul apostolic." (Vol. II, pp. 17–18.)

O barbă care costă unui ilustru convertit... scaunul Romei. O barbă care se pune spadă în curmeziș, între Apus și Răsărit, infirmînd hotărîrile „spre unire" ale Sinodului de la Flo-

rența. O barbă la care un popă luminat nu renunță, deși a renunțat la *filioque*!

Să aibă dreptate, așadar, Nae Ionescu?

Ce ne facem, atunci, cu atîția preoți care se doresc rași, tunși și frezați „*à la Garçonne*"? Să fie o indicație asupra stării simțului nostru ortodox?

Lucrul dă cu atît mai mult de gîndit, cu cît vezi că mult tineret... își lasă barbă.

INFAILIBILITATEA BISERICII ȘI FAILIBILITATEA SINODALĂ

Cu inima se crede spre dreptate,
iar cu gura se mărturisește
spre mîntuire (*Rom.*, 10, 10)

Din noianul de erori ce văzură lumina tiparului, cu prilejul scandalului provocat de fixarea sărbătoririi Sf. Paști, este una care, atacînd nodul problemei, ne oferă prilejul restabilirii unor principii esențiale structurii ortodoxismului.

S-a scris anume că *trebuie să ne supunem hotărîrii Sf. Sinod, oricare ar fi ea, deoarece Sf. Sinod este alcătuit din arhierei, care nici în materie de credință dogmatică, nici în legiferarea canonică nu sînt supuși erorilor*. Afirmație ce închide o masivă ignoranță în materie de teologie ortodoxă; este vorba, aci, de *principiul infailibilității hotărîrilor sinodale*.

Cuvîntul episcopului este, fără îndoială, hotărîtor în Biserică. Într-adevăr, Biserica nu poate să mărturisească credința sa, într-un chip mai autentic și mai strălucitor decît prin glasul păstorilor săi. Cercetați numai, în această privință, învățătura sfîntului Ignatie Teoforul (părinte apostolic), cuprinsă în *Epistolele către Magnezieni*, III, 1, *Efeseni*, II, 2; III, 2; IV, 1; IX, 1, *Tralieni*, II, 1–2, *Smirneni*, VIII, 2, IX, 1.

Membrii unui sobor sînt astfel investiți și cu privilegiul infailibilității în *materie de învățătură*. Această infailibilitate însă este în stare de *potență*. În limbaj teologic, aceasta ar fi *infailibilitatea obiectivă*. Ca să fie efectivă, ca să devine lucrătoare, această putere are nevoie de o condiție *subiectivă*: *Duhul* ce însuflețește adunarea episcopilor. Dacă „duhul umilinții, al răbdării și al dragostei" de biserică o însuflețește, adunarea episcopilor nu poate mărturisi greșit. Dimpotrivă, dacă „duhul trîndăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpînire și al grăirii în deșert" o însuflețește, adunarea episcopilor greșit mărturisește. Sînt acestea adevăruri verificate prin întîmplările atîtor amar de veacuri de lupte și de biruințe. Deschideți istoria sinoadelor. N-am avut

oare sinoade care au greșit? Și n-am avut sinoade „tîlhărești"? Aceasta, din cauză că a lipsit puterea Duhului. Cu drept cuvînt, spune Homiakov că biserica nu cunoaște altă autoritate decît „autoritatea Duhului". Dar, atunci, care este criteriul recunoașterii infailibilității? Răspundem: *ecumenicitatea*. Biserica nu recunoaște hotărîrea unei autorități ce ar putea să rupă ecumenicitatea ei. Dar ce este, pentru biserica ortodoxă, această ecumenicitate?

*

Chestiunea merită discuție, cu atît mai mult cu cît unele manuale, inspirate de-a dreptul din cărțile catolice, cuprind, în această privință, erori incompatibile cu ființa Ortodoxiei. Într-adevăr, dacă biserica romano-catolică recunoaște, în vicarul lui Iisus Hristos, pe deținătorul infailibilității în materie de învățătură, atunci cînd se rostește *ex cathedra*, o face întemeiată pe o concepție despre biserică potrivit căreia ființa ei văzută, deși de aceeași esență, este *substanțial deosebită* de cea nevăzută, fiecare necesitînd o unitate proprie de conducere. În vreme ce dreapta credință, cunoscînd în biserică *două firi* (văzută și nevăzută), unite într-o *singură ființă*, nu cunoaște decît unul singur și același Cap nevăzut: Iisus Hristos; iar unitatea ei nu poate veni de la un organ văzut, ci numai de la legătura ei tainică în Duhul Sfînt, cu Ocîrmuitorul ei, veșnic de față în viața tainică a bisericii, cu Capul ei cel nevăzut, unitate care este însăși unitatea Duhului, [din care] izvorăște și infailibilitatea în materie de învățătură. Biserica, *în întregul ei*, este „stîlp neclintit și îndreptar adevărului".

Rolul preoției, în ceea ce privește infailibilitatea în materie de învățătură, nu poate fi, în nici un caz, asemuit cu cel izvorînd din concepția catolică. *Scrisoarea patriarhilor* se rostește, cum nu se poate mai limpede, în această privință: „...iar nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în paza unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strîns unit în dragostea unora față de alții, care este, cu alt nume, însuși trupul Domnului Hristos, adică biserica credincioșilor".

În lumina acestora, cum se lămurește ideea ortodoxă a *ecumenicității*?

Ecumenicitatea nu poate fi o unitate politico-juridică formală, ci *constatarea identității de fapt*, a afirmațiilor bisericii întregi, în timp și spațiu.

Dar acesta nu este decît un alt fel de a exprima *invariabilitatea* învățăturii — această invariabilitate rămînînd, în ultimă analiză, *singurul criteriu* de recunoaștere a ecumenității. Spre deosebire de catolici, la care papa și sinodul se socotesc pe ei înșiși judecătorul și măsurătorul adevărului cuprins în tradiție, în ortodoxie, *tradiția este cea care mărturisește de ecumenicitatea unui sinod*; Sf. Sinod însuși nefiind decît mărturisitorul a „ceea ce *pretutindenea* s-a păzit, de toți, *totdeauna*" (Sf. Vincent de Lérins, *Canon 84*, Sind. VI ecum.; *Mărturisirea ortodoxă*, Petru Movilă).

Prin urmare, pentru ca un sinod general să se învrednicească de atributul *ecumenității*, nu ajunge participarea la el a tuturor episcopilor ortodocși în viață, ci mai trebuie ca mărturisirea acestui sinod, în fapt, să nu fie întru nimic deosebită de ceea ce s-a mărturisit de către biserică, totdeauna, de toți și pretutindenea.

*

Care este, acum, situația Sf. Sinod al Bisericii noastre? Sinodul unei biserici autocefale în conflict cu credincioșii tuturor țărilor ortodoxe din lume, în conflict cu toată preoțimea ortodoxă din lume, în conflict cu toți episcopii, mitropoliții și patriarhii bisericii ortodoxe din lumea întreagă. Despre a cărui alcătuire, spune mitropolitul Gurie astfel: „nu toți chiriarhii erau la ședință; unii din cei prezenți cereau amînarea, iar o parte a fost de părere să se sărbătorească la 5 mai. Și la ședință n-a fost patriarhul".

Întrebăm: în această situație, mai poate fi vorba de „duh de răzvrătire", de „conservatism idiot" din partea poporului și de amenințări din partea Sf. Sinod? Cine sînt nesocotitorii credinței ortodoxe? Și cine străjerii ei? Știm că preasfințiții chiriarhi care au fost prezenți la ședință și au votat pentru 31 martie [1929], nu sînt de părere că trebuie să declare că au greșit înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor și nu mai sînt vrednici a se chema „chip al Tatălui" (Sf. Ignatie Teoforul, *Ep. Tralieni*, III, 1), drept

aceea vor depune cîrja. Știm! Virtualmente însă, sînt depuși din treaptă.

Încă o dată minunata *îndărătnicie* a credincioșilor ortodocși întru păstrarea „comorii de mult preț" se dovedește a fi un formidabil răspuns lumescului „duh al înnoirilor". Căci: „chiar dacă noi înșine sau înger din cer ar binevesti peste ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie" ! (*Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Galateni*, 1, 8[6]).

ÎNTRE CATOLICISM ȘI EREZIE SAU URMĂRILE DOGMATICE ALE RĂTĂCIRII SINODALE

I

A vrut bunul Dumnezeu, pentru păcatele noastre mari și grele, să încerce într-atîta biserica neamului nostru românesc, încît însuși Sinodul Sfînt, adunarea domnilor și a episcopilor, a căpeteniilor noastre întru Hristos, la un loc cu Duhul Sfînt, să se lepede de Dînsul, rupîndu-i Trupul în două, Trupul, adică biserica tuturor celor dreptcredincioși.

Lucrul s-a săvîrșit prin hotărîrea ca biserica românească să serbeze Paștile anul acesta, împotriva predaniei și a Canoanelor, singură și înainte de Paștile iudeilor, la 31 martie [1929], în loc de 5 mai, la data adevărată și laolaltă cu ceilalți dreptcredincioși.

S-a arătat aci, în zilele trecute, care este *mărturia dreptei credințe de pretutindenea și de oricînd* (mărturie care singură are preț, ci nu biata părere a minții noastre omenești!) față de această hotărîre.

S-au arătat, pe rînd: 1) *inexistența științifică* a hotărîrii sinodale; 2) caracterul ei *anticanonic și potrivnic predaniei sfinte*; precum și 3) caracterul ei *schismatic*, încheindu-se către: 1) *nulitatea, de fapt și de drept, a acestei hotărîri pentru biserica lui Hristos*; 2) arătîndu-se că, pînă la o desăvîrșită pocăință, semnatarii ei (siliți sau de bunăvoie) sînt, de fapt, *căzuți din treaptă*, adică, lipsiți de ajutorul Sf. Duh, fără de care nimic nu pot face sau desface, și 3) arătîndu-se, ca încheiere, că *nici un episcop, preot, diacon sau simplu credincios nu este ținut să i se supună*; ba, dimpotrivă, *este dator să serbeze Paștile la 5 mai, potrivit veșnicei rînduieli a bisericii universale*, sub pedeapsa mîniei dumnezeiești, nu a celei omenești.

Vom căuta să arătăm, în cele ce urmează, spre ce mari rătăciri, în cele ale credinței, duce, pe negîndite, luarea drept bună a pomenitei hotărîri a sinodului românesc.

S-ar putea părea unora ciudat că o hotărîre — zice-se — de ordin curat disciplinar și canonic, cum e aceea a hotărîrii datei Paștilor, ar putea avea vreo urmare privitoare la atingerea celor drepte ale credinței.

Deosebirea neînfrîntă a Bisericii de Răsărit între *dogme* și *canoane* pare a face acest lucru cu neputință: dogmele fiind, prin firea lor, veșnice și neschimbătoare (Valsamon, la canon 64, al Sinodului Trullan); iar canoanele fiind schimbătoare, după nevoile bisericii (vezi: canon 12, al Sin. Trullan, desființînd canon 5 apostolic), schimbarea unora neaducînd, prin urmare, vătămare celorlalte.

La o mai mare adîncire, însă, vedem că deosebirea dintre dogmă și canon nu e formală. Și unele, și altele sînt date prin canon în formă imperativă, sub sancțiunea depunerii sau anatemei și confirmate de predania și uzul cel bisericesc de pretutindeni.

În fapt, *tradiția* este aceea care a deosebit în chip concret care este adevăr de credință și care e prescripție spre disciplină.

Dacă, dar, lucrurile stau astfel și dacă — după cum s-a arătat aci, altă dată — tradiția bisericii nu este deosebită de biserica însăși; după cum biserica este un singur trup al lui Hristos, tot astfel și tradiția este un trup nedespărțit, un organism spiritual, în care fiecare lucru ține într-atîta de întreg, încît, o smintire a lui poate aduce o smintire fără asemănare a totului.

Atît este această tradiție de *unitară*, încît nimic nu poți clinti din ea fără ca totul să fie primejduit a se clinti, căci nimic nu este fără însemnătate întru cele ale credinței.

Cea mai neînsemnată decizie disciplinară nu are, în viața tainică a bisericii, o motivare contingentă, psihologică, locală și oportunistă — adică, potrivită împrejurărilor de timp și loc —, cum se întîmplă în istoria lumească scrisă-n spiritul laic de astăzi; fiecare hotărîre bisericească are, în lumea celor care nu se văd, în viața tainică a bisericii, un înțeles nebănuit, împlinește un gînd ascuns al lui Dumnezeu, întruchipează o armonie ascunsă, care nu se înfățișează decît ca un semn în ghicitură față de toate celelalte.

Și, *clintind unul din rosturile văzute ale întregului trup, se clintesc, pe nebănuite și fără să ne dăm seama, lucruri menite a rămîne neclintite.*

Astfel, canonul al 32-lea al Sinodului Trullan (*Syntagma Atheniană*, II, 580) hotărăște ca nimic nou și potrivnic învățăturii tradiționale să nu se introducă, de teamă ca nu cumva să se atingă învățătura fundamentală.

Vezi, în același sens, și canonul 21 al Sinodului din Gangra, precum și canonul 7 al celui de-al 7-lea Sinod ecumenic (*Syntagma Atheniană*, II, 580), la care se referă amenințarea cu anatema a sinodului din Constantinopole în 1638, sub patriarhul Chiril din Berea, către cel ce ar îndrăzni să atingă predania bisericească și să introducă inovații în biserică; compară și *Scrisoarea patriarhilor orientali*, art. 17, precum și canonul 91 al sf. Vasile cel Mare, care arată că dogmele și descoperirile păstrate în biserică, atît cele ce-și au originea în învățătura scrisă, cît și cele ce-și au originea în tradiția apostolică, încredințată nouă prin sfintele taine, „au aceeași putere pentru evlavie".

La care *Syntagma Ateniană* adaugă: „dacă negăm obiceiurile neconsemnate și autoritatea cea mare ce stă în ele, atingem cu dinadinsul *Evanghelia* în elementele ei de căpetenie" ... (IV, 283); și aceasta, pentru că *orice obicei care are valoare în biserică are la temelia lui un Adevăr* (Sf. Ciprian, *Ad Pompejum. Epistola 74*; cf. Firmilian, *Epistola către Ciprian*, *Inter Epistolas Cypriani*, *Epistola 75*; Clement Alexandrinul, *Stromate*, cartea a VII-a, c. 16).

Astfel este, desigur, și cu fixarea datei sărbătorii Paștilor, sărbătoare fără de asemănare în anul bisericesc, de așezarea căreia atîrnă nenumărate ale rînduieli, sărbători și posturi ale anului.

Fixarea datei Paștilor este, desigur, și ea în legătură cu vreun înțeles ascuns, cu vreun adevăr tainic, dar plin de însemnătate, altfel, desigur, că nici apostolii și nici sfinții părinți nu și-ar fi dat osteneala să rînduiască, cu amărunțime, data acestei sărbători în *Așezămintele* lor (c. V, cap. XVII), nici sf. martir Polycarp al Smirnei și Policrate din Efes nu s-ar fi împotrivit în zadar papei Victor I pentru aceasta și nici sinodul celor 318 sfinți părinți de la Niceea nu ar fi hotărît cu pedeapsă ce se cade și ce nu se cade a păzi, în această privință, drepții credincioși!

Care este, dară, acest înțeles al Sărbătorii Paștilor și cum stă, față de el, hotărîrea pomenită a sinodului românesc?

Două lucruri se tulbură în viața bisericii prin așezarea Paștilor la 31 martie, stil nou:

cel dintîi este căderea Paștilor înainte de isimeria cerească;

al doilea este căderea Paștilor, uneori, înainte de Paștele iudeilor.

Cel dintîi, împotrivindu-se hotărîrii formale a canonului 7 apostolic în adevărata lui înțelegere arătată de sfinții părinți, precum s-a arătat aci mai înainte; iar al doilea, fiind împotriva Predaniei Sfinte a bisericii, după cum arată Matei Vlastare în tîlcuirea aceluiași canon 7 apostolic.

Despre sensul tulburării provocate de așezarea Paștilor înainte de isimeria cerească (iar nu cea astronomicească), s-a arătat aci că înseamnă îndrăgirea lumii simțurilor în disprețul lumii neschimbătoare a gîndului dumnezeiesc. Lăsînd să se înțeleagă că apostolii au legat în chip nedespărțit Primăvara sufletului de primăvara anului, chiriarhii români sînt împinși să gîndească, fără să-și dea seama, că Paștele creștinesc ar avea o legătură *necesară* cu păgîneasca serbare a primăverii. Oricît de mare ar fi *analogia* celor două primăveri, nu numai că între ele nu poate fi nici o legătură necesară, dar ele sînt fundamental deosebite, fără de asemănare, prin înțelesul esențial al Paștilor, prăpastie de netrecut pentru păgîni.

O a doua nesocotință, mai gravă, naște din această săvîrșire a Paștilor înainte de isimeria cerească. E săvîrșirea a două Paști în cursul aceluiași an, lucru neîngăduit de *Așezămintele apostolești*: „Voi, fraților, care ați fost răscumpărați cu scumpul sînge al lui Hristos, trebuie să sărbătoriți zilele Paștilor cu îngrijire și cu luare-aminte după isimerie, ca să nu sărbătoriți de două ori într-un an amintirea unei patimi, ci o dată pe an, spre aducerea-aminte de Cel ce a murit o dată"; și, mai departe: „Voi însă păziți cu îngrijire isimeria primăverii, care cade în ziua a douăzeci și doua a lunii a douăsprezecea, care este Distru (martie), așteptînd pînă în ziua a douăzecea a sfertului întîi de lună, ca nu cumva ziua a patrusprezecea a lunii (de pe cer) să cadă în altă săptămînă și, rătăcindu-ne din neștiință, să serbăm Paștile de două ori în același an"... (cartea a V-a, cap. 17).

Anul bisericesc preînchipuie, în așezarea lui, întreg văleatul, de la Facere și pînă la Judecată. Și, cum pentru tot acest timp creștinii nu mărturisesc decît o singură înviere a lui Hristos, întru care cu toții avem viața, asemenea numai o înviere pe an se cuvine să serbăm.

Serbînd mai mult decît un Paște în fiecare an întru *închipuire*, cată a se-nțelege că întru *adevăr* o singură jertfă și o singură înviere n-ar fi de-ajuns spre mîntuire; căci, în cursul aceluiași văleat, închipuit de cursul aceluiași an, ar urma că după înviere s-ar face o nouă vînzare și după vînzare o nouă răscumpărare și astfel biserica ar cădea în prăpastiile cele mai de afund ale rătăcirilor origeniste privitoare la-nviere.

Aceasta nu se întîmplă însă și cu Paștele cel zilnic, săvîrșit în biserică întru împărtășirea credincioșilor cu Sfîntul Trup și sînge al Domnului Hristos, pentru că acestea nu sînt mai multe Paști, adică mai multe jertfe, nici mai multe învieri, ci continuarea neîntreruptă și fără de număr, de fapt și întru adevăr și nu întru închipuire, a uneia și aceleiași jertfe arhierești și Sfinte Învieri a lui Hristos, întru care cu toții avem parte.

II

Este, deci, o mare deosebire de făcut — și, cu ea, am pătruns în miezul chestiunii noastre — între *înțelesul ontologic al Paștilor liturgice ce se săvîrșesc în orice zi* — Paștele săvîrșirii și al împlinirii jertfei — și *celălalt înțeles al Paștilor, al amintirii și sărbătoririi, care se petrec o dată în an*.

Cel dintîi Paște, *euharistic*, e un fapt *real*, dar *tainic*, petrecut în timp, dar neatîrnat de vremuri, pe care le măsoară, umplînd cu plinătatea lui, ca un izvor veșnic de Har, timpul dintre Golgota și Judecata de Apoi; un fapt neasemănător și unic, la care sîntem toți chemați ca să luăm parte: *Jertfa de Sine a lui Dumnezeu pentru dragostea Sa de oameni.* Aceste Paști sînt temelia și taina însăși a bisericii.

Celelalte Paști, sărbătorești, au însă și alt înțeles, legat de cel dintîi, însă deosebit de dînsul. Paștele anual nu este numai săvîrșirea jertfei, ci și *vedenia mai dinainte, ca într-o prefigurare, a roadelor acesteia pentru universul întreg*. El este deci vedenia simbolică a jertfei și a rostului ei pentru soarta lumii, în cadrul unui șir întreg de semne care se urmează-n vreme (calendarul).

De Paști, biserica se vede pe sine ca-n oglindă și-și măsoară creșterea către „statul lui Hristos“, subliniind, prin deosebită întristare și bucurie, acest sfînt înțeles al jertfei dumnezeiești pentru soarta lumii (*Așezămintele apostolești*, V, 17–19).

Rămîne totuși, între comemorarea anuală și simbolică a învierii universale întru Hristos, și *săvîrșirea reală* a jertfei euharistice o *legătură* pe care deosebirea de mai sus nu o înlătură, ci, dimpotrivă, o-ntărește. Legătura ar putea izvorî din firea simbolului însuși, care-i mai mult decît o simplă analogie formală și închide în el o referință reală și directă a celui simbolizat: „cu asemănarea se cheamă cel asemenea“. În cazul Paștilor, asemănarea este însă și mai mare, *simbolul cuprinzînd în sărbătorirea lui însăși săvîrșirea reală a semnificației* (*Ibidem*, V, 19).

Prin aceasta, cele două Paști nu sînt, deci, în firea lor, decît unul singur. *Prin aceea însă că totul nu e încă îndumnezeit* și nu ia parte-n fapt la Jertfa arhierească a lui Hristos, *se naște-n vreme o preîntruchipare a învierii lumii întregi întru Hristos, deosebit de săvîrșirea zilnică a jertfei: Paștile* (*Ibidem*).

Astfel, sărbătorirea Paștilor de an nu e nici ea o *preînchipuire* ideală, *un simulacru al Paștilui cel veșnic, ci este o preîntruchipare* a învierii lumii întregi întru mîntuire. Este vedenia — începătura încă de acum — a rodului jertfei celei dumnezeiești, este „arvuna învierii“ tuturor (*Ibidem*, V, 7; V, 19).

De aceea, Paștile este, înainte de orice: „împărtășire“, dar împărtășire a *tuturor* din jertfa cea dumnezeiască.

A face Paștile înseamnă, deci, pentru creștin a se împărtăși, a avea parte la Înviere.

A face Paștile înseamnă însă, pentru biserică, a se uni împreună în împărtășanie toți creștinii laolaltă, întru nădejdea învierii tuturor.

Astfel, sărbătorirea anuală a Paștilor devine *chezășia și semnul Biruinței totale celei de apoi* asupra șarpelui și a morții. În această deosebire de înțeles stă și deosebirea timpului de sărbătoare a celor două Paști, *cel împlinit și cel de semne*.

Din nevoia de a înfățișa în vreme acest înțeles al sărbătoarei în cadrul anului de semne, izvorăște, deci, sensul așezării datei Paștilor în calendar.

Dar aici intervine piatra de poticnire: Paștile iudeilor.

*

Dacă între înțelesul celor două Paști legătura e aceea pe care am văzut-o, urmează că *sărbătorirea învierii nu se poate face, în nici un chip, odată sau înainte* de Paștile iudeilor. Să lămurim.

A. După cum ne spune *Cartea Ieșirii lui Moise* (cap. 12), Paștile legii vechi a fost așezat de Dumnezeu întru pomenirea ieșirei din Egipt a neamului lui Israil. Rînduiala jertfirii mielului cu acest prilej, precum și a mîncării azimei trebuiau să aducă aminte iudeilor de scoaterea lor din robie; dar ea mai trebuia să preînchipuie jertfa sîngeroasă a mielului și a Păstorului, slobozirea prin ea de sub cătușele morții, păcatului și fărădelegii întru Învierea lui Hristos.

1. *Paștile legii înseamnă* deci, pentru creștin, *preînchipuirea adevăratului Paște*, rînduit de Iisus Hristos ucenicilor la Cina cea de Taină.

Această preînchipuire era semnul legăturii Dreptului cu Domnul, ea însemna nădejdea dreptului în îndurare Domnului către norodul său și ea trebuia deci sărbătorită de tot cel ce voia să aibă parte de mîntuire.

2. Odată săvîrșită jertfa, odată judecat, răstignit și înviat Fiul lui Dumnezeu, *odată îndeplinită legea, păstrarea vechii porunci e dezlegată* (*Așezămintele apostolești*, V, cap. 17, și numeroase texte din *Îndemnurile împotriva Iudeilor* ale Sf. Ioan Hrisostom; trad. fr., Jeanin, III, 300–312).

Creștinii nu mai au a o săvîrși, căci ea s-a săvîrșit o dată pentru totdeauna, iar rînduiala împărtășaniei cu Sfîntul Trup și Sînge al Domnului Hristos prin prefacerea pîinii și a vinului însemnînd — cum am spus —, nefiind decît săvîrșirea mai departe a jertfei dumnezeiești a legii celei noi.

Împlinindu-se întruchiparea, nu mai avea a fi serbată preînchipuirea.

3. *Se întîmplă însă că iudeii sărbătoresc totuși mai departe Paștile legii* celei vechi, după înviere.

Ce înțeles are, pentru creștin, acest lucru ? Faptul că iudeii slujesc mai departe Paștile legii nu înseamnă, în nici un caz, că acest Paște trebuie păzit și de creștini. Hotărîrile bisericii în această privință sînt formale și categorice și au fost date tocmai pentru că, în vremea dintîi a creștinismului, mulți credincioși sărbătoreau

Paştile de două ori: o dată cu iudeii şi o dată după dînşii, Paştile iudeilor fiind socotit de ei ca Paştile durerii, iar Paştile învierii, ca Paştile bucuriei creştinătăţii întregi.

Dar înseamnă oare şi că Paştile legii nu mai are nici un fel de însemnătate pentru creştini? Ferească Dumnezeu!

4. *Sărbătorirea Paştilor legii mai departe de către iudei*, după ce legea a fost împlinită, înseamnă că iudeii aşteaptă încă pe Hristos drept mîntuitor, *înseamnă*, prin urmare, în realitate, *tăgăduirea* mai departe şi răstignirea mai departe *a lui Hristos după înviere* (*Aşezămintele apostoleşti*, V, 7).

Acesta este înţelesul real al prăznuirii Paştilor iudeilor după răstignirea şi Învierea Domnului Hristos.

Ce are de gîndit un creştin faţă de această tăgăduire?

Tăgăduirea şi răstignirea lui Hristos înainte de înviere, oricît de greu ar fi de priceput cu mintea, era necesară Învierii lui Hristos. „Trebuia ca Hristosul să pătimească toate acestea şi să intre întru slava Sa" (Luca, 24, 26).

5. *Stăruinţa acestei tăgăduiri după-nviere şi prăznuirea ei la o anumită dată în vreme fac însă imposibilă însemnarea cu aceeaşi dată sau prăznuirea înaintea acesteia a prefigurării învierii universale, care presupune tocmai că s-a biruit orice tăgadă.*

Astfel, vedenia încă de pe acum în semne a roadelor Învierii nu este de închipuit decît după biruirea drăceştei şi tainicei împotriviri a iudeilor. Orice altă rînduială tulbură rînduiala hotărîtă de Dumnezeu. Căci Dumnezeu ne ridică treptat de la idoli la jertfă şi la azimă, şi de la azimă la Tainele Dumnezeieşti, iar de la Sf. Taine la Împărăţia Cerurilor (Leon din Ohrida, *Scrisoarea a 2-a despre Azime*).

B. Pe de altă parte însă, *Paştile legii vechi nu încetează de a reprezenta în Simbol prefigurarea Paştelui adevărat* (*Aşezămintele apostoleşti*, VI, 19), ci pomenirea lor devine inutilă creştinismului, de vreme ce biserica posedă realitatea însăşi (iar a iudeului prăznuire e tăgadă).

Dar dacă aşa este, atunci, *săvîrşirea Paştelui creştin nu poate fi nici ea făcută decît „după pasca iudeilor, pentru ca să vină mai întîi închipuirea*, adică înjunghierea mielului *şi apoi să urmeze ceea ce se închipuia*, adică moartea Omului şi Învierea" (*Aşezămintele apostoleşti*, cartea a V-a, cap. 17; citat după Matei Vlastare, la tîlcuirea canonului 7 apostolic din *Pidalion*, text ce — semnificativ — nu se găseşte în ediţiile apusene ale *Aşezămintelor*...).

C. Amîndouă aceste lucruri converg spre a pune în lumină *imposibilitatea absolută a serbării Paştelui creştin odată cu iudeii sau înaintea lor.*

1) A serba *odată cu iudeii* înseamnă că un acelaşi lucru reprezintă, pe *un acelaşi plan*, două lucruri potrivnice, aceeaşi zi a anului însemnînd, în acelaşi timp, pentru noi şi preînchipuirea Biruinţei din urmă a Mielului asupra oricărei tăgade, şi pomenirea stăruinţei tăgadei, după Biruinţă, ceea ce nu e cu putinţă.

2) Iar a-l sărbători *înainte de iudei* înseamnă:

a) a serba realitatea înaintea prefigurării, adică *a nesocoti raportul real al celor două Testamente* şi a rupe cu Marcion legătura dintre ele; şi

b) mai înseamnă a lăsa ca *tăgăduirea* în semne să se facă *după* pomenirea Biruinţei învierii, adică, înseamnă *a ne îndoi de eficacitatea mîntuitoare a Învierii şi chiar a tăgădui învierea adevărată a Mîntuitorului.*

Acestea sînt urmările nenorocite ale pripitei hotărîri sinodale româneşti.

*

Toate împotrivirile acestea *fac imposibilă realizarea, pe planul semnelor din calendar, a înţelesului adevărat al Paştelui creştin*, după hotărîrea sinodală.

1. Catolicii, care, înaintea noastră, au păşit pe acest tărîm şi au rupt legătura cu Paştele iudeilor, au tălmăcit astfel îngăduiala de a rupe solidaritatea celor două date:

sărbătoarea Paştelui iudeilor după răstignirea şi învierea lui Hristos, potrivit învăţăturii bisericii întregi, este dezlegată.

Paştele iudeilor e nul şi biserica nu are a ţine seamă de dînsul.

Biserica de Apus face astfel „abstracţie" de faptul că iudeii urmează a-şi serba Paştele ca mai înainte.

Dar, pentru ca această desfacere a legăturii celor două Paşti să nu compromită solidaritatea celor două *Testamente*, cel dintîi fiind, de fapt, preînchipuirea celui din urmă şi acesta neputîndu-se prescrie, biserica română se subrogă pe sine în toate drepturile sinagogii şi ia asupră-şi împlinirea strictă a legii, în

locul acesteia prescriind în favoarea sa toate făgăduielile lui Dumnezeu către Israil.

Astfel, Biserica de Apus dă, în chip *material*, jertfă cu azimă *în locul* iudeilor; iar *formal* se instituie moștenitoare spiritului iudaic în biserică. Ea izbutește, prin acest „artificiu", să nu respecte legătura datei Paștilor, fără a putea fi învinuită de marcionism și erezie.

Nu este locul să arătăm aci încurcăturile în care intră, prin aceasta; ajunge să spunem că săvîrșirea cu azimă a cinei este singurul paleativ care evită erezia celui ce rupe legătura datelor. De aceea, catolicii s-au încăpățînat într-însa.

Să fi vrut sinodul românesc să ne împingă pe nesimțite spre această datină, cu alte cuvinte, să ne pună în situația de a fi *siliți* să recurgem la ea? Nu se poate!

2. Biserica noastră a înțeles cu totul altfel acest lucru.

Ea nu a socotit niciodată că trebuie să se substituie sinagogii și nu a serbat niciodată Paștele cu azimă, învinuind chiar de iudaizare biserica catolică (Leon din Ohrida, *op.cit.*; Nichita Stithatul; etc.).

Dacă biserica noastră se socotește moștenitoarea sinagogii, aceasta trebuie înțeles în sensul că *ea a primit, ca piatră din capul unghiului, piatra pe care iudeii au îndepărtat-o*, răpindu-și astfel mîntuirea.

Acesta este întocmai tîlcul în care „moștenirea a fost răpită Fiilor lui Israil" (*Luca*, 20, 16; Matei, 21, 43).

Legătura dintre prefigurație și adevăr a celor două Testamente a fost păzită de biserica noastră prin rînduiala succesiunii datei Paștilor. (Nu este numai o întîmplare că sf. martir Polycarp al Smirnei a fost, în același timp și deopotrivă, luptător vajnic împotriva rînduielilor latine ale Paștilor și adversar de moarte al lui Marcion, a cărui principală învățătură era deosebirea celor două *Testamente*; Tertulian, *Adv. Marcionem*, I, 19).

Acesta este marele Adevăr pe care-l păzește neclintit această, zice-se, „neînsemnată" așezare!

Iar că acesta este *Adevăr*, ci nu convenție, o arată tot tîlcuirea aceluiași canon 7 apostolic în *Pidalion*, prin minunile mari care au întovărășit data adevărată, împotriva datei hotărîte de latini.

Iară mai ales că: „Amărunțimea Isimeriei, carea și pricinuiește latinilor două necuviințe mari, adică, a prăznui ei Pasca *ori cu iudeii*, care este împotriva Apostolescului Canonului acestuia, *ori mai înainte de iudei*.

Și cum că mai mult place lui Dumnezeu rînduiala Pascaliei, și în scurt a zice a Calendariului nostru, decît rînduiala Pascaliei și a Calendariului latinilor este văzut din minunile ce au arătat și arată pînă acum pentru acesta. Căci, în părțile Iliupolii, cei din Eghipet, unde sînt piramidele cele două mari, în fieștecare an lucrează Dumnezeu o minune ca aceasta. Adecă: în seara Joii cei mari a noastre (nu a latinilor), pămîntul varsă moaște și oase vechi de oameni. De care să umple un cîmp lat, care stau pînă la Joia Înălțării; și atuncea să ascund și nicidecum să văd, pînă iarăși la Joia mare. Aceasta nu este vreo basnă, ci adevărat lucru și mărturisit de Istorici vechi și noi, iară mai ales de Gheorghe Coresie, hiotul, și de pururea pomenitul Nectarie, Patriarhul Ierusalimului, carele în hronograful aravicesc îl povestește fila 266 și cu ochii săi l-au văzut, precum din cele ce zice mai jos să vede.

(Iară oasele aceste omenești mai înainte vestesc preînvierea morților ce va să fie, pre cum le-au văzut și Proorocul Iezechiel.) Dară scrie și pomenitul Coresie, că Pascazi scria către Papa Leon (precum să arată în Epistola 63 a lui Leon) cum că prăznuind oarecînd Pasca răsăritenii, adecă în 22 a lui aprilie, iară apusenii în 25 a lui martie, un izvor de apă fiind uscat mai nainte s-au umplut de apă în 22 a lui aprilie, la Pasca noastră adecă, și nu a latinilor. Vezi pre Dositeiu, cartea a 12-a, pentru Patriarhii cei ai Ierusalimului carele povestește de o minune ce s-au făcut la Beligrad, adeveritoare Calindariului nostru și surpătoare Calendariului latin pre care o au văzut un Paisie, Patriarh al Ierusalimului, adecă, un aluat ce s-au plămădit de o latincă în ziua Proorocului Ilie s-au prefăcut în piatră ușoară, numită Kisira" (*Pidalion*, Comentariu la canon 7 apostolic).

*

Dacă *rătăcirile* acestea se adaugă în *schismă* și schisma se adaugă la *necanonicitate*, și dacă necanonicitatea se adaugă la *împotrivirea față de predanie*, și împotrivirea la predanie la *neadevăr*, naște în chip legitim întrebarea: care au putut fi rosturile pe temeiul cărora Sf. Sinod a scos Biserica noastră din rîndul celor dreptcredincioase?

S-au arătat aci, acum cîtăva vreme[1], temeiurile pe care se sprijinea neputinţa serbării Paştelor altcîndva decît la 5 mai [1929], odată cu toată lumea ortodoxă. Tăcuseră glasurile omeneşti, spre a vorbi numai predania, canoanele şi textele învăţăturii.

De-atunci, însă, multe lucruri s-au schimbat: Sinodul a dat o carte pastorală[2], prin care a vrut să-şi lămurească-n chip polemic gîndul faţă de credincioşi. Pastorala conchidea în sensul că toţi vor sărbători Paştele la 31 martie, sub ameninţarea pedepsei puterilor lumeşti la care se făcea apel, pentru menţinerea ordinei.

Apoi, Sinodul a revenit asupra primei hotărîri şi, în şedinţa de la 8 februarie, a îngăduit ca fiecare creştin să serbeze după cum îi îngăduie cugetul, încuviinţîndu-se preoţilor să mîngîie pe credincioşi cu slujba Paştilor şi la 5 mai, dacă norodul o va cere.

Pentru că, deşi hotărîrile luate la 8 februarie desfiinţează concluziile *Scrisorii pastorale*, Sinodul n-a retras încă *Scrisoarea ...*, înfăţişînd, în articolul de faţă, ca şi în cele ce vor urma[3], pentru lămurirea credincioşilor, toate faptele care arată că această scrisoare pastorală:

1) e neîntemeiată şi sofistică;

2) e inconsecventă cu atitudinea de pînă aci a Sf. Sinod, în aceeaşi chestie;

3) e nesinceră, adică, nu arată aceea ce părinţii din Sinod au gîndit cu adevărat;

4) e mincinoasă, adică, se sprijină pe lucruri neadevărate.

Vom cere, prin urmare, după aceea, ca Sinodul, care a făcut deja un mare pas înapoi de la data publicării *Pastoralei*, să-şi înfrîngă mîndria şi să se întoarcă la dreapta credinţă, retrăgînd *Scrisoarea pastorală* şi, în faţa primejdiilor de a sluji — o biserică fiind — două Paşti într-un singur an (lucru potrivnic învăţăturii ortodoxe), hotărînd, într-o suflare, un singur Paşte pentru toţi creştinii, la 5 mai.

Începem astăzi prin a arăta netemeinicia cărţii pastorale.

Lăsînd nerelevate, în amănunt, tonul caragialesc, intitulările şi stilul scrisorii pastorale, pentru care sîngeră inima oricărui creştin (ca şi cum stilul popular ar fi cerut numaidecît o trivializare a ideilor) — nu ne vom ocupa aci decît de structura logică a *Scrisorii*...

Redusă — pe cît este posibil — la o schemă, argumentarea *Scrisorii pastorale* cuprinde, în supoziţiile ei esenţiale, următoarele:

1) anul dintr-un calendar bun nu se cade să fie mai lung decît anul de pe cer;

2) sfinţii părinţi de la Niceea, ştiind acest lucru şi observînd că lungimea mai mare a anului din calendarul iulian decît a anului de pe cer, produceau încurcături (sic), au sărit, în aşezarea Paştilor, cele 3 zile de prisos, punînd anul calendaristic în ritmul anului solar;

3) de atunci şi pînă în zilele noastre, anul calendaristic fiind mai lung ca cel solar, a rămas iarăşi în urmă cu 13 zile faţă de cel solar;

4) întîrzierea aceasta cu 13 zile, producînd încurcături între oameni şi ţări (de care fel, nu ni se spune) — Sfîntul Sinod a hotărît să-ndrepte calendarul iulian, aşa cum făcuseră şi sfinţii părinţi de la Niceea, pe care i-a luat ca model, sărind cele 13 zile de prisos din calendar;

5) ce-a rezultat de aci, pentru fixarea datei Paştilor?

A rezultat că data indicată de vechea Pascalie nu mai putea fi menţinută, fără neajunsuri grave.

Anume: 1) vechea dată a Paştilor se-ntîmplă să cadă, în unii ani, în afară de intervalul de timp dintre 22 martie şi 25 aprilie al calendarului îndreptat; şi, cum serbările fixe sînt astăzi aşezate după acest nou calendar, nepotrivirea produce un şir înţeles de tulburări în rînduielile bisericeşti.

Pentru aceasta, Scrisoarea pastorală enumeră cîteva asemenea tulburări, şi anume:

1) mai mult de jumătate a lunii martie ar cădea afar' din post;

2) sărbătoarea celor 40 de mucenici ar cădea afară din Postul mare;

3) Buna Vestire ar cădea în a doua săptămînă a Postului mare;

4) Sărbătoarea Sf. Petru și Pavel s-ar reduce, prin aceasta, la mai nimic;

5)[4] Sf. Paști ar fi serbate după 25 aprilie, ceea ce ar fi necanonic (sic);

6) Sf. Paști ar cădea după a doua lună plină de după echinoxiul de primăvară.

Spre a evita toate aceste tulburări, Sinodul a socotit că e mai nimerit ca Paștele să fie serbat la 31 martie, adică, în prima duminică de după lună plină, după echinocțiul de primăvară, al anului de pe cer.

S-a arătat, aci, că această din urmă așezare este și ea lovită de o serie de inconveniente grave: care face imposibilă serbarea Paștilor la această dată.

Anume: sărbătorirea Paștilor la 31 martie:

1) este *necanonică*, întrucît nu respectă hotărîrile Sinodului de la Niceea, menționate în scrisoarea lui Constantin; și anume, obligația ca toți creștinii să serbeze Paștile în aceeași zi;

2) *calcă predania*, care prevede obligația că, în nici un caz, Paștele să nu se serbeze odată sau înainte de iudei;

3) e *schismatică*, deoarece rupe comunitatea pascală a tuturor drepților-credincioși în nădejdea învierii noastre;

4) este *eretică*, deoarece, prin nerespectarea acestor practici, rupe solidaritatea celor două *Testamente* și cade în păcatul lui Marcion[5].

Dar, dacă acestea sînt încurcăturile care se ivesc în unii ani, la orice dată vom serba Paștele după noul calendar, urmează că, *din punct de vedere bisericesc, noul calendar nu este bun și, ca atare, Sinodul trebuie neapărat să-l lepede* ca pe un netrebnic, *dacă vrea cu dinadinsul să nu se întîmple nici o tulburare.*

Lucrul este cu atît mai ușor de făcut bisericește, cu cît *schimbarea calendarului nu s-a făcut de nevoi bisericești, ci din faptul că se iveau „încurcături între oameni"*.

Lucrul pare însă greu Sinodului, căci vine împotriva argumentului de căpetenie care îi subîntinde cugetarea: anume, postulatul „științific", adică, *„obligația pentru un bun calendar să nu dea un an mai lung decît anul astronomic"* — postulat pe care Sinodul îl socotește drept un *adevăr* absolut și sigur, în măsură să ne dea o măsură exactă și *definitivă* a timpului.

Postulatul acesta este, însă, o eroare gravă.

Postulatul echivalenței celor două măsurători, nu numai că nu este un *adevăr științific*, ci și este de-a dreptul o *imposibilitate logică*, deoarece durata de rotație a Pămîntului în jurul Soarelui (adică, acel de pe cer), este *incomensurabilă* (adică, nu se poate împărți exact) cu durata de rotație a Pămîntului în jurul axei sale (adică, ziua pămîntească). Cu alte cuvinte, *nu este nici un număr rațional* care să exprime *raportul real* dintre cele două durate.

Prin urmare, adoptînd acest postulat al potrivirii celor două măsuri, este imposibil să aflăm vreun calendar definitiv și neschimbat.

Argumentarea mai păcătuiește-n acest punct și acolo unde invocă precedentul Sinodului de la Niceea, fără a spune care erau încurcăturile și de ce ordin (lumesc sau bisericesc).

Unde se spune că Sf. Sinod de la Niceea, sărind cele trei zile, a *vrut* să dea o normă de precedent pe viitor?

Tradiția spune, dimpotrivă, că au sărit cele trei zile, fixînd definitiv calendarul, odată pentru totdeauna, ca să nu mai fie nevoie de astronomi și de soboare.

Cercetînd, deci, *Scrisoarea pastorală* în temeiurile ei, putem, fără multă caznă, să ne dăm seama de păcatele ei nenumărate:

1) *Scrisoarea*... păcătuiește, în primul rînd, prin *neținerea în seamă a realităților* spiritului, așezîndu-se, prin aceasta, într-o lumină falsă, de *neadevăr*. Ea neagă, pur și simplu, existența unei tulburări sincere a conștiinței ortodoxe, ci o atribuie agitației, ca și cum ar fi vreo agitație posibilă pe astfel de chestii, fără o vină a cuiva;

2) *Scrisoarea*... păcătuiește prin aceea că *nu pune în lumină cauza adevărată a Răului*, ci lasă să se vadă că Paștele la 5 mai izvorăște dintr-o scornitură a răufăcătorilor, nu din păstrarea neschimbată a rînduielii de pînă acum.

Iar cauza adevărată a răului e schimbarea calendarului, în care, vechea rînduială nu mai încape fără tulburări și nepotriviri;

3) teama aceasta, de a arăta cauza adevăratului rău, a prezidat și la aprecierea gravității tulburărilor, la fixarea Paștilor. S-au socotit mai *grave* abaterile care ar fi atras mai ușor luarea-aminte a credincioșilor, față de călcarea canoanelor, pe care ei n-o puteau băga așa de ușor de seamă;

4) *Scrisoarea*... polemizează cu presupușii agitatori politici afară din subiect și nu răspunde nimic la gravele acuzații care s-au formulat asupra fixării la 5 mai;

5) *Scrisoarea*... invocă, în sprijinul său, argumente sofistice de toate felurile, așa că ar putea fi analizată-n școli ca un model al genului *sofist*.

Din această serie de sofisme, trebuie relevate următoarele:

1) caracterul sacru al științei (premisa falsă);

2) afirmarea că noul calendar e tot cel vechi — dar, îndreptat — (sofisma *per figurae dictionis*[6]);

3) afirmarea: calendarul îndreptat e definitiv (sofisma *per accidens*);

4) argumentele raționaliste (*ignoratio elenchi*[7]);

5) cinstirea în cerințe a așezămîntului calendaristic, atunci cînd, în fapt, l-ai disprețuit, preferindu-i comoditatea bunului calendar (orbire, de la obraz);

6) afirmația că biserica noastră a decis să serbeze Paștile la dată deosebită, fără a rupe cu ecumenicitatea (ca și cum le-ar atenua) (orbire, de la obraz);

7) insinuările, pe care le disprețuim, că, din motive nepatriotice și nu din dragul de a vedea Sinodul umblînd în *Adevăr* și nu în minciună, am scris acestea.

Aceste șapte sofisme nu sînt însă numai șapte păcate logice, ci sînt și șapte păcate contra Duhului Sfînt, fiind pornite, nu din neștirea regulilor logicii, ci din împietrire sufletească și dorință de a înșela norodul.

Căci, odată schimbat, *calendarul*, în loc să *lumineze poporului*, a voit să-l înșele, să potrivească astfel lucrurile, încît să pară că nu s-a schimbat nimic.

A lepădat astfel normele esențiale — și nevăzute —, spre a păstra pe cele *văzute* și potrivite nu intereselor bisericești, ci celor lumești.

Mai e nevoie să repetăm că, avînd de ales, între un motiv lumesc și unul bisericesc, Sinodul era dator să aleagă pe cel bisericesc?

*

Ce vom face noi, față de această stare grea, în care chiriarhii noștri au adus biserica? Nu vom pierde nădejdea, căci Domnul Nostru Iisus Hristos este Domnul Răbdării și al milei fără de sfîrșit. Ne vom îndrepta către Sinod și, deși căzut din dar, îi vom spune, din inimă fiiască rostind:

Prea sfinților părinți,

Învăluiți de autoritatea științei, nimeni nu va mai recunoaște căpetenii,

Învăluit de nimbul de lumină al Duhului Sfînt, da.

Voi sînteți semnul unei alte autorități decît cea lumească, și Nu se cade s-o disprețuiți, trecîndu-i înainte alte temeiuri și alte autorități.

Voi nu vorbiți nici astronomilor, nici ateilor, oricît de supuși, ci numai celor care cred și mărturisesc Treimei.

Căci voi sînteți sarea pămîntului și, dacă sarea-și pierde Darul, cu ce se va săra?!

Uitați, deci, glasul veacului și al științei, dați pas credinței, scoateți candela de sub obroc, ca toți să cunoască precum că sînteți întru El, prin aceea că aveți dragoste întru voi.

Voi n-aveți a vă potrivi nimănui și toți au a se potrivi darului fără măsură.

PASCALIA
ŞI NEDUMERIREA ORTODOCŞILOR

Dacă voi nu mă vreţi, eu vă vreau.
Al. Lăpuşneanu

Religia şi credinţa sînt pentru popor, iar nu poporul pentru religie. Credinţa şi ideea religioasă izvorăsc din revelaţia Dumnezeiască, venită nouă prin Iisus Mîntuitorul şi Sfinţii Apostoli, precum şi din necesitatea sufletească ce este înnăscută în cutele cele mai ascunse ale firii omului, dornice de hrana cea divină.

Istoria ne-a dovedit că o credinţă cu greu se schimbă, iar poporul identifică credinţa lui cu însuşi scopul existenţei lui pămînteşti.

De aceea, cînd Sinodul român, la 24 ianuarie [1929], a decis revenirea asupra vechei sărbătoriri a Paştelui, s-au născut, în sînul bisericii creştine ortodoxe autocefale române, nedumeriri şi neînţelegeri, care, prin natura lor, prezintă seriozitate, nu atît prin latura lor religioasă, cît cea politică.

Istoria ţării noastre şi-a scris visul ei de aur cu ajutorul cel nepreţuit al unităţii noastre de credinţă, confundîndu-se adesea ideea de stat cu cea religioasă.

Domnii noştri au luptat atît pentru ţară, cît şi pentru „creştinătate". Deci, ideea de stat mergea mînă în mînă cu cea religioasă.

Astăzi, ne-am pus noi însăşi ţara pe două tărîmuri. Credincioşii se împart în treizeci şi unu martişti[1] şi cinci maişti[2].

Chestiunea schimbării Pascaliei nu este numai o neînţelegere „popească".

Biserica creştină ortodoxă din întregul Orient şi-a fixat, din primele veacuri ale creştinismului (Sinodul de la Niceea, 335 d. Hr.), modul de a serba Sf. Paşti. Iar o tradiţie de peste 1600 ani a fixat data sărbătoririi Paştelui după sărbătorirea Paştelui evreiesc.

Paştele sărbătorindu-se la 31 martie, rezultă că anul acesta Paştele creştin să se serbeze înaintea celui evreiesc. Lucrul acesta, însă, în întreaga Basarabie şi în multe părţi din Moldova, a creat mîhniri şi neînţelegeri în inimile creştinilor, care considerau ca lege ca niciodată Paştele creştinesc să nu cadă înainte de cel evreiesc.

În economia religiei creştine ortodoxe, tradiţia are aceeaşi importanţă şi sfinţenie ca şi hotărîrile sinodale, care au fost scrise.

Prin hotărîrea fixărei datei Sf. Paşti la 31 martie, tradiţia bisericii creştine ortodoxe a fost călcată. Şi, dacă am ţinea seamă numai de aceste două considerente — dezbinarea în tabere a locuitorilor ţării, cei cu stil vechi şi cei cu stil nou, precum şi nerespectarea Sfintei Tradiţii —, totuşi, ar fi îndestulător ca forurile noastre bisericeşti să-şi plece urechea şi să ia aminte la învrăjbirea care ne aşteaptă.

Mulţi dintre noi vor zice că această chestiune nu se poate cunoaşte mai bine decît de clericii noştri şi de către autoritatea noastră supremă în materie religioasă, care este Sf. Sinod. Lucrul aşa ar fi, însă religia noastră creştină denumeşte[3] cu expresia *Biserica* nu numai clasa conducătoare clericală — cu tot cortegiul ei ierarhic —, ci, prin cuvîntul biserică se înţelege tot poporul, cler şi mirean, care se închină unuia şi aceluiaşi Dumnezeu şi practică şi profesează una şi aceeaşi credinţă.

Prin urmare, o chestiune atît de importantă, ca cea a schimbării datei Sf. Paşti, nu poate fi tratată numai pe baze pur ştiinţifice şi numai de către chiriarhii noştrii, ci trebuie a lua în seamă şi alte considerente, ca: practica de pînă acum a bisericii noastre creştine ortodoxe, susceptibilitatea poporului în materie de schimbare a unui obicei devenit o lege, simbolul învierii Domnului, care se aseamănă cu venirea Primăverii celei înfloritoare — anotimp ce semnifică înflorirea şi răspîndirea creştinismului asupra păgînismului şi a lumii întregi etc.

În articolele ce vor urma[4], vom vedea motivele pe care se bazează Sf. Sinod de la 24 ian[uarie] a.c., în hotărîrile luate şi motivele pe care se întemeiază susţinerea rămînerii sărbătoririi Sf. Paşti tot la data de 5 mai, împreună cu Orientul creştin ortodox[5].

Biserica noastră se conduce, pînă la mucenicie, de lumina adevărului şi de steaua intereselor superioare ale majorităţii poporului român.

Pastorala de la 7 februarie a Sf. Sinod

Este un lucru știut și pentru care toată lumea este de acord că, dacă Orientul creștin nu ar fi îndreptat vechiul calendar iulian, am fi ajuns să avem, peste cîteva milenii, iarna vară și vara iarnă.

Împăratul Iuliu Cezar, la anul 46 a. Hr., puse pe învățatul astronom al timpului, Sosigene, să-i calculeze valoarea exactă a anului tropic.

Acesta socoti că anul tropic este de 365 zile și 6 ore. Iar pentru ușurare, hotărî ca anul civil să se socotească ca avînd 365 zile, iar diferența de 6 ore să se adauge la fiecare trecere de 4 ani, ca făcînd împreună 24 ore, adică, o zi. Prin urmare, la fiecare 4 ani tropici, anul civil să se socotească ca avînd 366[6] zile, denumindu-se, astfel, an bisect.

Calendarul iulian a fost admis de biserica creștină la anul 325, în Sinodul de la Niceea, din Bitinia.

Învățatul Sosigene, însă, nu a socotit exact anul tropic, căci, acesta nu are 365 zile și 6 ore, sau 365 zile 25 sutimi[7] de zi, cum calculase el, ci, adevăratul an tropic, socotit exact, are 365 zile și 242 256 fracțiuni de zi. Deci, ceva mai puțin decît anul din calendarul iulian.

În anul 1582, papa Grigorie al XIII-lea, văzînd nepotrivirea dintre calendarul iulian și adevăratul an tropic, hotărî să îndrepte acest dezacord, care, în acel an, ajunsese la o diferență de aproape 10 zile. Deci, suprimînd din anul 1582 această diferență de zile, se puse în acord cu adevăratul an tropic sau ceresc.

*

Date fiind asperitățile dintre Biserica Apuseană și Biserica Răsăriteană, calendarul gregorian nu a fost primit decît de protestanți și celelalte confesiuni din Apus. Biserica creștină ortodoxă din Răsărit rămăsese tot la calendarul iulian.

În anul 1923 — în urma unei conferințe a ortodoxiei din Orient —, s-a hotărît ca, de aci înainte, calendarul creștin să nu mai fie cel iulian, ci să fie cel adevărat, socotit după anul tropic. În urma acestei schimbări, anul de pînă acum s-a mai scurtat cu 13 zile, timp care făcea diferența dintre anul socotit de Sosigene și cel real.

Prin urmare, schimbarea actuală a calendarului era o chestiune elementară de bun-simț și de perspicacitate a adevărului științific.

Oare, în materie religioasă — pe lîngă credință —, nu trebuie să fim conduși de același elementar bun-simț și de aceeași perspicacitate a lucrurilor? Iar tot în materie de religie, cine este oare mai presus, adevărul științific sau adevărul religios?

Să vedem, acum, dacă schimbarea Pascaliei era tot așa de îndreptățită ca să se facă.

Începutul secolului al IV-lea după Hristos era foarte mult frămîntat de diferite dispute dogmatice, care aveau loc în sînul bisericii creștine, ceea ce dădea naștere la multe erezii și depărtări de credința cea adevărată a religiei creștine. Pentru a se combate aceste erezii, împăratul Constantin cel Mare, dornic să ia și alte hotărîri pendinte cu biserica, convocă un sinod ecumenic la Niceea, în Bitinia, pe la anul 325 d. Hristos. La acest sinod, luară parte 318 sfinți părinți ai întregii biserici creștine ortodoxe, deci, și Apusul, care nu era încă rupt de Răsărit. Acest sfînt sinod ecumenic, pe lîngă alte multe chestiuni ce-a avut de discutat, a hotărît, cu privire la data Paștelui, că această sărbătorire trebuie să cadă: în prima duminică după prima Lună plină ce vine după echinoxul de primăvară (21 martie). Și, tot conciliul de la Niceea a mai hotărît ca Sf. Paști să cadă între 22 martie și 25 aprilie — nici mai devreme de această dată, dar nici mai tîrziu.

*

În *Pastorala* către popor de la 7 februarie a.c., a Sf. Sinod, se spune că, dacă am serba Sf. Paști la 5 mai, „s-ar călca hotărîrea și practica întregii biserici, după care, Sf. Paște nu se pot trece, spre serbare, dincolo de 25 aprilie". Dar, nu e mai puțin adevărat, deoarece 5 mai, stil nou, cade, pe stil vechi, tocmai între 22 martie și 25 aprilie, necălcîndu-se astfel cu nici o iotă hotărîrea Sf. Sinod de la Niceea, Paștele, după stil vechi, căzînd, anul acesta, la 21 aprilie. Tot *Pastorala Sf. Sinod*, vorbind despre „încurcăturile" ce ar rezulta, în cazul de s-ar serba Sf. Paști la 5 mai, zice: „În primul rînd, bunăoară, ar fi trebuit să se prelungească mîncarea de carne peste jumătatea lunii martie, luîndu-i din ea 17 zile pentru dulce, ceea ce nu s-a întîmplat pînă acum în biserica ortodoxă".

Concluzia ce se trage este falsă, deoarece și premisa pusă este tot falsă. Serbînd Paștele pe stil vechi, 21 aprilie, și postul Paș-

telui va începe pe stil vechi. Nu va zice nimeni, cred, ca să avem Învierea la 5 mai, stil nou, iar postul de 7 săptămîni să-l începem la 17 martie.

Ci, la 5 mai, stil nou, corespunzîndu-i, pe stil vechi, Paștele de la 21 aprilie, postul va începe cu 7 săptămîni în urmă, adică, la 4 martie stil vechi, deci, fără a lua lunii martie 17 zile pentru dulce, după cum spune *Pastorala Sf. Sinod.*

Cum că se poate lucrul acesta, avem exemplul bisericei noastre surori din Grecia, care a îndreptat calendarul iulian, însă rînduiala Pascaliei a lăsat-o tot pe cea veche și care este în conformitate cu hotărîrile Consiliului celor 318 sfinți părinți adunați la Niceea.

*

Mergînd mai departe, spre altă ordine de idei, observăm că o practică creștină de peste 16 veacuri a stabilit „obiceiul“ sau tradiția ca, întotdeauna, Sfintele Paști să cadă după serbarea Paștelui evreiesc.

Tradiția este cuvîntul nescris, rămas nouă de la Mîntuitorul Iisus Hristos, și care ne-a fost transmis prin apostoli și ceilalți sfinți părinți. Mîntuitorul nu a vrut să facă mai multe partizi religioase sau mai multe școli, ci o singură religiune, pentru toți. De aceea nu însărcina pe apostoli să scrie, ci să învețe; așa că, predica verbală este anterioară scripturii. Chiar și în *Vechiul Testament*, scriptura și tradițiunea subzistau împreună, iar Mîntuitorul nu a recunoscut numai legea și profeții, dar și tradițiunea dogmatică a sinagogii. Așa că, în economia religiei noastre creștine ortodoxe, Sfînta Tradiție se bucură de aceeași cinste ca și *Sfînta Scriptură*. Sfîntul apostol Pavel, cînd ne învață să respectăm tradiția, zice: „Fraților, stați și țineți învățăturile, care le-ați auzit, ori prin cuvîntul, ori prin scrisoarea noastră“.

Prin urmare, dacă tradiția — practica de veacuri, an de an, a aceluiași lucru — a hotărît și a întărit un obicei, oare cine sîntem noi, ca tocmai astăzi, în anul de la Hristos 1929, să stricăm această orînduire, devenită lege și cu indiferență să afirmăm că nu e nici o crimă religioasă sau de conștiință dacă orînduim sărbătorirea Sf. Paști înainte de Paștele evreiesc și nu după acesta?

ÎNTRE AFREDON ȘI MATEI VLASTARE

Sau o apologie protestantă la adresa Sinodului

Tipografia cărților bisericești s-a necinstit, zilele acestea, scoțînd de sub teasc broșurica unui oarecare fost călugăr, anume Ioachim Fuioagă, despre data Paștelor și Tradiție.

Se spune că broșura de mai sus ar fi chiar teza de licență a sus-numitului, prezentată de curînd la Facultatea de Teologie. În acest caz, la necinstirea editurii se adaugă și necinstirea ce și-a făcut sieși comisiunea care a primit-o și care a acordat, în baza ei, un titlu autorului.

Căci broșura de mai sus nu e numai o țesătură de sofisme grosolane, o pildă de lipsă totală de siguranță în mînuirea argumentelor și doctrinei, dar mai ales, alături de un monument de rea-credință, și o lipsă totală de evlavie și de simț al ortodoxiei; ba, mai mult, e chiar o insultă și o batjocură a felului nostru de a simți și de a trăi bisericește.

Sub acest raport, broșura constituie de-a dreptul o „nelegiuire“. De n-ar fi decît acest ultim aspect, publicarea unei astfel de insanități n-ar merita să ne oprească nici o clipă luarea-aminte. Tăcerea singură ar putea să mărturisească autorului disprețul drepteicredințe ofensate.

Cum însă autorul acestei nelegiuiri poate mîine-poimîine fi sfințit preot — vrînd să împiedicăm legarea unei noi pietre de sminteală de gîtul credincioșilor, luăm pana ca să demascăm nelegiuirea și să strigăm impostorului: „În lături!“

*

Broșura este, după cum ne spune însuși autorul, maimuțărind pe Augustin, rodul unei „revelații“ personale.

S-a năzărit, deci, într-o zi omului nostru să ia pana și să mîzgălească o apologie a tezei sinodale și, fără să se-ntrebe dacă-l

îndeamnă bunul Dumnezeu sau Pocitura, și-a muiat pana de gîscă în cerneală și a scris!

Și ce-a scris? Doamne ferește... de coada urecheatului care mișcă printre rînduri.

Autorul s-a deșteptat din nălucire, a deschis prima oară *Pidalionul* și a cetit.

A cetit și a înțeles!

Ce a înțeles nu importă, dar ajunge că a înțeles.

Și pentru că acest canon avea o *tîlcuire*, și pentru că tîlcuirea făcea trimiteri la *Așezămintele apostolice*, și pentru că acestea consfințeau un *uz*, autorul s-a năpustit asupra lor, doborînd la pămînt pe Vlastare — autorul tîlcuirii —, ca pe un „sofist" netrebnic, scoțînd din uz *Așezămintele apostolice* ca apocrife și a decretat uzul bimilenar al bisericii caduc.

Apoi, cu o cutezanță care n-are drept măsură decît inconștiența, spre a nu-și da de gol înșelăciunea, se scurge-n laude fățarnice și preamăriri ale Tradiției, pe care-a necinstit-o în chipul de mai sus, proclamîndu-se ortodox adevărat, cu temenele către fețele bisericești care i-au patronat nelegiuirea.

Toată această pretinsă argumentare constituie însă o sofismă atît de grosolană, încît în fața ei trebuie să ne întrebăm dacă e rea-credință sau prostie.

Într-adevăr, autorul începe prin a-și acorda aceea ce e de demonstrat.

El afirmă că sensul canonului e acel care-i convine și apoi infirmă, una după alta, ca necanonice, tîlcuirea *Așezămintelor*... și Tradiției, care i se împotrivesc, atunci cînd, de fapt, *tocmai sensul acestui canon e în discuție* și pentru lămurirea lui stau: 1) tîlcuirea; 2) *Așezămintele*... 3) tradiția bisericească. E aci o *petițiune de principii* de neînlăturat.

Argumentarea nu ar sta în picioare decît dacă autorul ar ști de *altundeva* sigur care e sensul adevărat al canonului pe care-l opune tradițiunii bisericii; de pildă, dintr-o „revelație" a sa proprie asupra chestiunii.

*

Ce are însă de răspuns dreaptacredință față de o astfel de „revelație" personală, opusă patrimoniului întreg bisericesc?

I) Este *eretic* și *nelegiut* procedeul de a opune năzăreala ta personală revelației obștești, dată în paza bisericii.

Preferînd aceea ce ți se pare ție a fi adevăr la aceea ce ai primit a fi Adevăr, de la biserică, te-ai și scos din Biserică și ai devenit eretic, de ai avea pentru tine tot consimțămîntul evidenței tale personale.

Este, deci, eretic și nelegiuit procedeul de *a opune înțelesul tău personal* al unui text — fie acest înțeles oricît de corect „științificește" — împotriva *înțelesului pe care i-l dă tradiția* vieții bisericești, din care nu ești decît parte.

Căci Tradiția bisericii este un izvor de cunoaștere reală și *sigură*, mai presus de rațiunea individuală a mea sau a lui Fuioagă.

Înlăturînd această „cunoaștere prin biserică", adică tîlcuirea dată de tradiție unui text spre a-i da o tîlcuire mai potrivită cu ceea ce știu eu, îmi răpesc orice posibilitate de a mai ști ceva sigur despre aceasta.

Un text care-mi vine din tradiție — cum e canonul — *nu poate* fi desprins de întregul de viață în care a ajuns pînă la noi și nici *despărțit de înțelesul tradițional ce i s-a dat*, chiar dacă minții mele îi este greu ca să-l priceapă.

Pretenția de a înlătura tîlcuirea tradițională a unui text pentru că eu îl pricep altfel — cum face Fuioagă — este un procedeu *protestant*, care duce la absurdități cum sînt, de pildă, acelea la care ajunge acest Fuioagă atunci cînd spune că *adevărurile* sf. Ioan Hrisostomul sînt adevărate într-o vreme și false într-alta; sau atunci cînd, pentru motive scoase dintr-o cosmologie „modernă", afirmă că sfinții părinți de la Niceea nu au putut avea în vedere un echinox gîndit.

II) Este o *eroare gravă* încercarea *modernistă* de a voi să modifici adevărul absolut spre a-l *„pune în pas cu știința"*. Ea denotă că cei ce susțin acest lucru:

1) nu prea au de-a face cu știința și nu prea știu bine ce e ea; le e însă cam frică, un fel de frică supertițioasă, de un adevăr pe care-l ignoră;

2) au uitat ce e credință ortodoxă, de vreme ce le trebuie alte argumente ca să creadă, decît paza neclintită și *cu dragoste* a ceea ce au primit.

Cu aceeași ignoranță, deci, autorul nostru confundă adevărul religios cu cel științific și acuză pe cincimaiști că, *nevoind* să ia în considerație știința, trădează pe Iisus Hristos, Adevărul.

Mă rog dumitale, care știință?

Cea care neagă existența lui Dumnezeu, Revelația, minunile, facerea, existența reală a lui Iisus Hristos, Învierea, caracterul de peste fire al bisericii?

Să fim serioși!

Biserica nu are a se potrivi ea adevărului științific. Căci *Ea* este „Stîlpul neclintit și îndreptarul Adevărului".

Oricine a gîndit vreodată la ce este un adevăr științific și ce este un adevăr bisericesc știe acest lucru elementar, că adevărul științific e *relativ* și *schimbător* de la o zi la alta; iar cel bisericesc e *neschimbat* și *absolut*.

Cum, dar, să se potrivească adevărul absolut și neschimbător după cel relativ și schimbător de la o zi la alta?

Și, dacă potrivirea astronomică e schimbare, cum să lăsăm să se piardă, de dragul ei, adevărul religios al Paștelor, înfrățirea tutulor creștinilor în preîntruchiparea învierii veșnice, la o zi fixată în chip neschimbător în veac?

*

Așadar, din două, *una*:

1) sau Ioachim Fuioagă este un *sofist* care-și acordă gratuit ceea ce trebuia să demonstreze; sau

2) Ioachim Fuioagă este *eretic* și *protestant*, opunînd o revelațiune proprie Sfintei Tradițiuni a Bisericii de Răsărit.

În amîndouă cazurile, *nu* trebuie ascultat — căci *minte*.

Încă o dată, sinodalii riscă, cu un așa *apologet*, să tragă peste „treizeci și unu"!

RĂSPUNS PREA SFINȚITULUI VARTOLOMEU

Deci, pe cel care vine și vă învață toate cele ce s-au spus pînă aci, primiți-l. Iar dacă învățătorul însuși s-a abătut de la ele și învață altă învățătură vătămătoare, să nu-l ascultați!

Învățătura celor doisprezece Apostoli, cap. IX, v. 1

Precum însă oaia care nu ascultă de păstorul cel bun este lăsată lupilor spre pieire, tot astfel, cea care ascultă de păstorul cel rău are moartea în față, încît o va înghiți. De aceea trebuie să fugim de păstorii aducători de pieire.

Așezămintele apostolilor, cartea II, cap. 19

Chiar dacă noi înșine sau înger din cer va binevesti, peste ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie!

Epistola sf. Pavel către galateni, cap. I, v. 8

I

În prima parte a *Ultimei lămuriri în privința datei Sf. Paști* a P. S. Vartolomeu, publicată aci, alaltăieri, am fost acuzați de a fi „subiectivizat" problema, „trecînd-o mai mult prin ochii noștri proprii", și răpindu-i astfel înțelesul deplin.

În ceea ce privește plinătatea lămuririi, cititorii singuri și-au putut da seama dacă și în ce măsură problema a fost sau nu înfățișată pe toate laturile ei.

Pentru a se curma însă orice discuție posibilă asupra presupusului nostru „subiectivism", repetăm aceea ce am mărturisit fără încetare, în toate articolele publicate pînă astăzi, și anume: nu are, în această discuție, nici o greutate „biata părere a minții noastre omenești", ci, singură, „mărturia dreptei-credințe de pretutindenea și de oricînd, așa cum dogmele, canoanele și predania bisericii ortodoxe ne învață", așa cum însuși sf. Sinod al bisericii noastre ne-a învățat pînă acum, așa cum *însuși P. S. Vartolomeu* ne-a învățat (învățătură pe care o vom arăta în întregime, la locul potrivit).

La temelia împotrivirii noastre nu a stat, de la cel dintîi articol, decît această Învățătură a bisericii înseși — mărturisită de

noi — și nesocotită prin hotărîrea Sinodului românesc, în chestiunea sărbătoririi Sf. Paști în anul 1929.

Cum, la temelia tezei potrivnice, stă o evidență intimă și personală... de ordin „științific" a unora dintre episcopi — după cum o mărturisesc ei înșiși, direct și prin interpuși — învinuirea de „subiectivism" tocmai acestora li se cuvine.

Ad. I și II. La întrebarea dacă se cuvine și mirenilor să formuleze, cu drepturi legitime, o părere în această chestiune, în opunere cu Sf. Sinod, P. S. Vartolomeu răspunde negativ, invocînd mărturia *canonului 64 al Sinodului al VI-lea Ecumenic* și deosebind o *biserică învățătoare* de o *biserică ascultătoare*, prima avînd în sarcina ei predarea Adevărului bisericesc, a doua, primirea și păstrarea acestuia.

Deosebirea pe care P. S. Vartolomeu caută s-o desprindă din canon — cu toate că tîlcuirea din *Pidalion* nu prea îndreptățea aceasta, căci tîlcuirea glăsuiește: „De va fi însă vreun mirean iscusit și cu chip cucernic, nu se oprește a răspunde și a învăța, îndeosebi pe cei ce-l întreabă, precum zice *Zonara*, în tîlcuirea cap. 32 al cărții a VIII-a din *Apostoliceștile așezăminte*" (acolo unde comentează pasagiul *„toți vor fi învățați de Dumnezeu"*, din *Ioan*, 6, 45; *Isaia*, 44, 13) — pune o problemă de o deosebită însemnătate, pe care însă nu o putem cerceta cu acest prilej. Ajunge să spunem, de data aceasta, că nu toți dogmatiștii ortodocși primesc teoria *catolică* a darului de a învăța, pe care și-o însușește P. S. Vartolomeu, împotriva noastră, atunci cînd deosebește, cu propriii termeni, trei daruri *deosebite* „pe care ierarhii le posedă și le aplică mirenilor, preoților și diaconilor subalterni"; și anume: 1) *sacerdotium*, 2) *ministerium* și 3) *magisterium* (tot e bine că măcar ordinea lor e inversată față de catolici; ceea ce nu e fără semnificație, după cum o vom arăta la timp). Așa, de pildă, filozoful rus, pr. *Serghei Bulgakov*, profesor de dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Paris, ca și toți elevii din școala marelui pravoslavnic *Homiakov*, susțin, asupra acestui punct, o teorie deosebită de cea juridică curentă.

Să admitem însă că afirmațiile P. S. Vartolomeu asupra acestui punct sînt perfect întemeiate.

Nici în acest caz, argumentarea Prea Sfințitului nu e valabilă, cînd este îndreptată împotriva noastră.

Să lămurim.

Nicăieri, în cursul discuției, noi nu am înfățișat un punct de vedere propriu și nu am avut pretenția de a ne institui noi înșine învățători în această chestiune, ci numai *am mărturisit aceea ce ni s-a predat*, în deosebite rînduri, de toți mai-marii noștri bisericești și aceea ce astăzi *mărturisesc toate bisericile ortodoxe de sub soare.*

Are mireanul acest drept de mărturisire? Poate el opune chiar unui sinod *rătăcit* mărturisirea neclintită a ceea ce a primit?

Nu numai mărturiile din fruntea acestui articol arată cu prisosință acest drept, dar însuși P. S. Vartolomeu îl recunoaște, pe față, sub punctul II din articolul pomenit.

Rămîne, deci, neîndoielnic dreptul mireanului de a stărui în păstrarea neclintită a comorii bisericești ce a primit, chiar atunci cînd „îngerii din cer" i-ar cere să se lepede de dînsa.

E, în această păstrare neștirbită și cu dragoste de către popor a ceea ce a primit, piatra de granit de care s-au zdrobit, se zdrobesc și se vor zdrobi, în veac, toate încercările de abatere de la ortodoxie.

Invariabilitatea aceasta a predaniei bisericești, care leagă și pe episcopi, după cum zice *Berdnikov*: „Episcopii fiind obligați să predice cuvîntul lui Dumnezeu în conformitate cu Tradiția bisericească" (*Curs de Drept bisericesc*, trad. rom. Silvestru Bălănescu, episcopul Hușilor, București, 1892) este cheia de boltă a ortodoxiei. Ea constituie cea mai puternică pavăză de apărare a ei față de iscusința de gînd din dreapta și din stînga. Ea a fost recunoscută și de *Scrisoarea Patriarhilor răsăriteni*, care, vorbind despre infailibilitatea în materie de învățătură, zice: *„Iar nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în pază unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strîns unit în dragoste reciprocă și care este, cu alt nume, însuși Trupul Domnului Hristos, biserica credincioșilor"*.

Cît privește amenințarea cu afurisenia pe 40 de zile, Sinodul nu ne poate zvîrli o asemenea anatemă, căci ar afurisi, implicat, toate celelalte biserici ortodoxe deopotrivă, cu care am păstrat neschimbată aceeași predanie; și aceasta ar însemna proclamarea oficială drept schismatică a bisericii românești.

Să lămurim.

Toate bisericile fiind legate prin *unitatea de săvîrşire a lucrării duhovniceşti*, anatema unei biserici atrage după sine anatema tuturor celorlalte biserici particulare. În cazul nostru însă, nici una din biserici n-ar putea respecta anatema, fiindcă ar însemna să se afurisească singură — întrucît păzeşte aceeaşi predanie, neschimbată. Anatema bisericii româneşti ar vădi, deci, tuturor *inexistenţa unităţii de lucrare duhovnicească între ea şi celelalte biserici ortodoxe*, care constituie, mai presus de orice, *ecumenicitatea*.

Astfel, biserica românească, în prezent, *virtualmente* schismatică, ar deveni schismatică *în chip manifest* şi categoric.

De fapt, dacă învăţătura pe care o mărturisim e falsă, Sinodul n-are decît să afurisească. Am cerut-o şi o repetăm, conştienţi că faptul n-ar putea aduce decît limpezirea lucrurilor.

Sîntem însă siguri că nu o va face, pentru că nu mai are dreptul să o facă. Făcînd-o, *se scoate pe sine*, făţiş, din ecumenicitate — cum am arătat, iar noi rămînem pravoslavnici, în biserica părinţilor noştri.

P. S. Vartolomeu pune însă dreptului nostru de a ne apăra dreaptacredinţă o condiţie *de procedură*: ar fi trebuit să ne adresăm întîi Sinodului local şi apoi celui ecumenic.

Lucrul acesta l-am făcut. 1) Într-o primă serie de articole ne-am adresat, supuşi, Sfîntului Sinod, implorîndu-l să revină la dreaptacredinţă. Am aşteptat şi aşteptăm încă o revenire care, singură, ne-ar bucura deplin. 2) Cum a întîrziat, ne-am adresat întregii biserici româneşti — cler şi norod laolaltă —, în paza căreia e dată păstrarea neştirbită a rînduielii, arătîndu-i nelegiuirea pregătită pentru noi toţi. 3) Cum sinod general nu se poate aduna la vreme, vom pîrî deci Sinodul românesc tuturor patriarhiilor răsăritene. Pînă la îndreptăţirea noastră, trebuie oare să ne supunem nelegiuirii aşa cum cere P. S. Vartolomeu? Ferească Dumnezeu! Căci, avînd în vedere că predania veche este cu noi, vom rămîne neschimbaţi în vechea rînduială.

Cît despre afirmarea *caracterului pur ştiinţific* al chestiunii calendarului şi Pascaliei, ea cuprinde o enormitate şi o serie de contradicţii prea mari, spre a nu ne obliga să revenim asupră-i într-un articol special, îndată ce toată întîmpinarea P. S. Vartolomeu va vedea lumina tiparului.

II

P. S. Vartolomeu afirmă: *„Prin patrimoniul bisericesc al mirenilor* (pe care au dreptul să şi-l apere „chiar faţă de ierarhii şi de Sinodul lor, cînd aceştia l-ar atinge cumva în mod impios"; nota red.) nu se înţelege calendarul şi nici măcar felul de aşezare în el a Sf. Paşte, ci numai *Sf. Scriptură* şi *dogmele*, şi *preceptele morale*, şi *Sf. taine* desprinse din ele, cum şi *ritualul întreg şi toate practicile bisericeşti aşezate peste creştini de cele şapte sinoade ecumenice şi de practica tradiţională a întregii biserici*". Şi, mai departe: „Calendarul *bisericesc* nu este un element religios, ci *numai ştiinţific* (...). Biserica n-a făcut cu el decît să-i *înşurubeze*, în lunile şi zilele lui săptămînale, sfinţii şi sărbătorile ei fixe şi mobile (...). Calendarul, totuşi, nu se poate, cu nici un preţ, sfinţi şi el prin contactul acesta, după cum nici sacul în care se duce aur nu se poate preface în aur, ci rămîne de-a pururea de cîlţi". Şi încheie: „Prin urmare, nefiind de natură religioasă, adică, *nefăcînd parte din patrimoniul credinţei pe care poporul şi l-a însuşit din înseşi învăţăturile ierarhilor şi ale clerului lui, calendarul nu poate fi considerat sfînt şi poporul nu este îndreptăţit să se plîngă că, prin îndreptarea lui, s-ar atinge ceva din patrimoniul său religios*" (sublinierile sînt ale noastre; nota red.).

Cu vrerea Prea Sfinţitului Vartolomeu, trecem peste teoria „înşurubării" şi peste comparaţia cu „de-a pururea cîlţi": e în interesul P. S. sale.

Asupra naturii *calendarului bisericesc* şi a *Pascaliei*, răspundem:

A. Dacă, într-adevăr, problema nu aparţine „patrimoniului nostru bisericesc", ci este o problemă „numai ştiinţifică", atunci, nu Sinodul are căderea să se pronunţe. În asemenea materie nu recunoaştem altă autoritate decît *competenţa* şi alt instrument de convingere decît *argumentul*. Şi între noi, mirenii, sînt oameni cu studii de matematici şi cu brevete în mecanica cerească. În tot cazul, sîntem mai pregătiţi decît membrii Sinodului. Şi atunci, ştiut fiind că mireanul nu datorează ascultare episcopilor decît în chestiunile *bisericeşti*, ameninţarea cu afurisania, prevăzută de *canonul 64*, Sinodul al VI-lea Ec[umenic], apare deplasată.

B. Noi pretindem însă că problema Pascaliei și a „calendarului bisericesc“ este o problemă bisericească și că elementele ei aparțin „patrimoniului bisericesc“, pe care mirenii au *dreptul* și *datoria* să-l apere împotriva oricărei pofte de schimbare. Și iată de ce.

„Înșurubînd“ calendarului „păgîn“ sărbătorile noastre, și fixe și mobile, pentru noi, creștinii, *„calendar bisericesc“* înseamnă o înlănțuire de sărbători — ca să fim în tonul P. S. Vartolomeu: un șirag de perle, de mărimi diferite, fiecare perlă fiind așezată într-un anumit loc, pentru anumite considerațiuni, tradiția bisericească de pînă astăzi sfințind această ordine nezdruncinată. Și dacă P. S. Vartolomeu crede că șnurul pe care aceste perle sînt înșirate, rămînînd „de-a pururea de cîlți“, unii episcopi se pot oricînd juca cu el, fie! Nu le stricăm joaca. Un lucru le cerem: respectați ordinea, nu vă atingeți de consecuția sfințită a sărbătorilor, așa cum a păstrat-o tradiția bisericii ortodoxe, fiindcă atunci vă atingeți de *„patrimoniul nostru bisericesc“* (în care P. S. Vartolomeu socotește: „ritualul întreg și toate practicele bisericești, așezate peste creștini de cele șapte sinoade ecumenice și de *practica tradițională a întregii biserici*“) și nu o îngăduim nimănui!

În concluzie:

Prea Sfinților, liberi sînteți să adoptați orice sistem de calculare a vremii: păgîn, creștin, științific sau nu; al lui Sosigene, Aximene, Lilio, Coculescu, Chiricescu ori Ghenadie Niculescu — Paștile cele sfințite însă, Paștile cele mari, Paștile Domnului *trebuie să se serbeze* așa fel, încît să fie respectată *Tradiția* bisericii ortodoxe de pretutindenea, care cere ca:

1) să nu se serbeze o dată cu Paștele evreilor;
2) să se serbeze *după* Paștele evreilor;
3) să se serbeze totdeauna în zi de duminică;
4) să se serbeze de către toți creștinii ortodocși deodată.

Ad. III...

III

În ceea ce privește aspectul științific al chestiunii, părerea P. S. Vartolomeu se poate rezuma în următorul pasagiu:

„Calendarul acesta și Pascalia din el au fost introduse, cum văzurăm, în toată creștinătatea, atît din Răsărit, cît și din Apus, de către părinții de la Niceea, care l-au lăsat apoi moștenire, ca unealtă de timp, întregii creștinătăți de pe pămînt. L-au lăsat, însă cum? Nici mai mult, nici mai puțin decît ca pe o *fotografie* omenească a eternului și desăvîrșitului *calendar al naturii.*

Modelul calendarului iulian, ca și al tuturor calendarelor lucrate de savanții noștri de pe pămînt, este cel al naturii, pe care l-a construit tot același creator al Universului văzut și nevăzut, care l-a creat și pe om. Iar calendarul acesta al naturii este cel pe care-l întocmește Pămîntul, prin rotațiile lui anuale în jurul Soarelui, din cele patru anotimpuri și 365 de zile, 5 ore, 48', 45'' și 98'''.

Ca făptură a lui Dumnezeu pentru măsura timpului, numai calendarul acesta al naturii este cel *mai desăvîrșit, ca socoteală matematică și mai precizat și mai complet, ca unealtă de măsură atît a zilelor cît și a lunilor, cît și, în fine, a anilor și a veacurilor infinite*“.

Acest pasagiu cuprinde o dublă absurditate:

1) ideea unui „calendar al naturii“, al cărui Autor ar fi însuși Tatăl ceresc;

2) ideea după care calendarul îndreptat e o „fotografie“ a acestui calendar ceresc.

Lăsăm la o parte incongruențele de detaliu, privitoare la „fotografierea“ raporturilor abstracte de măsură, care nu au nici un alt rost decît să ascundă, în dosul unei imagini, un echivoc sau o imposibilitate de înțelegere a preopinentului.

1) Noțiunea de „calendar al naturii“ este o noțiune fără sens. Calendarul astronomic este un instrument tehnic, o unealtă a omului, întemeiată pe un sistem de măsură a timpului, dedus din mișcarea relativă a astrelor și, ca atare, el este un produs al minții omenești, o convenție.

E adevărat că acest calendar, ca orișice unealtă de măsură, nu este în totul convențional. El se orientează după o realitate, asupra căreia inteligența omenească are priză prin funcțiunea sensibilității.

Discuțiunea purtată în filozofie, între anii 1890–1907, între savanții Henri Poincaré, Edmond Le Roy, Russell și Tannery, asupra a ceea ce este convențional și a ceea ce este real în numărătoare a stabilit în chip lămurit acest lucru.

În cazul special al calendarului, criteriul de calculare este o convenție, dar o *convenție* întemeiată pe *mișcarea astrelor*.

Aceea ce se presupune că se întîmplă în natură sînt mișcările relative ale astrelor, care însă nu constituie, propriu-zis, un „calendar". Aceste mișcări presupuse sînt — ierte-ni-se obligația în care sîntem, de a reaminti asemenea lucruri elementare:

1) durata de rotație a Pămîntului în jurul axei sale, care ne dă ziua și noaptea;

2) mișcarea de revoluție a Pămîntului în jurul Soarelui, care ne dă anul astronomic, combinată cu mișcarea de oscilare a axei Pămîntului pe eliptică, care ne dă echinocțiile;

3) mișcare Lunii, care ne dă lunile din an.

Împărțind timpul de rotație a Pămîntului în jurul axei sale în 24 de părți egale, în chip *convențional*, avem *ora*.

Împărțind, același timp, în 1440 sau ora în 60 (ceea ce este tot una), avem minute; și, împărțind și pe aceasta în 60, avem secunda, într-un sistem de măsurătoare pur convențional.

Acest sistem de măsurătoare a zilelor nu este însă perfect. El *nu corespunde cu ziua și cu noaptea reală*, care e aci mai *scurtă*, aci mai *lungă* de 12 ore, pentru aceeași regiune, în cursul unui an, lungimea zilei oscilînd ritmic, în jurul duratei de 12 ore, pe care însă nu o împlinește decît în două momente ale anului, la echinocții.

De aci, nevoia pentru a uniformiza posibilitatea de numărătoare a zilelor, de a construi un sistem de măsură, care să ia în considerație *toate acele patru mișcări presupuse mai sus*.

Lăsăm la o parte faptul că mișcările de care s-a vorbit mai sus nu sînt *fapte reale*, constatabile prin simțuri, ci *ipoteze interpretative* ale faptelor reale, făcute cu unicul scop de a pune oarecare coerență logică între fapte, ipoteze posibile și probabile, însă, metafizicește, discutabile. Fapte reale — dacă prin fapt real înțelegem aceea ce e controlat prin *simțuri*, cum vor adversarii noștri — sînt:

1) mișcarea așa-zisă aparentă a Soarelui în jurul Pămîntului, peste orizont;

2) mișcarea și fazele Lunii de pe cer;

3) lungimea și scurtarea ritmică a zilelor și nopților în cursul unei perioade de timp, pe care în chip convențional o alegem.

Ce avem însă de observat cu acestea?

1) Un sistem de măsură întemeiat pe aceste mișcări presupuse, deși pornește în chip indubitabil de la *fapte*, nu este *nici etern*, *nici perfect*, pentru că, chiar dacă am presupune ipotezele pe care se sprijină că sînt perfect îndreptățite, măcar pentru practica de toate zilele a oamenilor: a) nici măsurătoarea acestor mișcări nu poate fi făcută în chip absolut exact; și b) nici siguranța perseverenței acestei mișcări nu o putem avea, decît datorită *unui postulat pozitivist* al „permanenței" fenomenelor date în experiența sensibilă.

Aceasta nu este însă decît un artificiu al minții, pentru că aceea ce garantează savantului invariabilitatea experienței nu este experiența reală a simțurilor, care mai curînd dovedesc contrariul, ci o greutate în care se află de a gîndi, atunci cînd se așază în alt punct de vedere.

Dacă este, deci, să ținem la fapte, atunci trebui să spunem că un calendar astronomic nu poate fi niciodată perfect: 1) *pentru că [aparent realitatea] e perfectă* — datorită lipsei noastre de mijloace; 2) pentru că *realitatea măsurată este ea însăși schimbătoare*.

În cazul calendarului, imposibilitatea măsurătorii exacte vine de acolo că timpul de revoluție a Pămîntului în jurul Soarelui este *incomensurabil cu timpul de rotație a Pămîntului în jurul axei sale*, adică, nu există *nici o unitate de măsură cu care să putem măsura exact* și ziua și anul, deodată, adică, [una] care să satisfacă tocmai condiția ce se cere să fie împlinită de calendar.

Teoretic, o asemenea măsură nu e realizabilă decît la infinit; practic, trebuie să ne mulțumim cu... aproximație.

2) Dar nu numai atît; înseși mișcările de rotație și revoluție, pe care, pentru necesitatea calculului, le socotim *constante, sînt supuse încetinirii. Împuținarea vitezei are loc extrem de încet, așa că, din punct de vedere convențional, poate fi neglijată, îndeajuns însă pentru ca, metafizicește, adică în realitate, să infirme concluzia celor ce pretind aidomarea măsurilor noastre a mișcărilor cu înseși mișcările cerești ale astrelor.*

E adevărat că mișcarea astrelor a fost rînduită de Dumnezeu; e, de asemenea, adevărat că puterea de cunoaștere ne este dată tot de la Dumnezeu; dar, între rînduirea lui Dumnezeu și măsurătoarea astronomilor, *se interpune păcatul*.

Consecințele păcatului, pentru inteligența noastră, sînt: păcatul sparge unitatea totală de apercepție a cunoștinței omenești, deosebind-o în: a) *rațiune discursivă* și b) *sensibilitate intuitivă*. Cea din urmă, înțepenind cu neputință de a se fixa direct asupra unei realități, care necontenit îi scapă și pentru prinderea căreia e obligată: a) să regreseze în infinit; b) să se oprească arbitrar în ipoteză; sau c) să cadă în dialelă (cercul vițios al sofiștilor).

Astfel, *exigența esențialmente realistă a oricărei cunoștințe este împiedicată, în împlinirea ei, prin păcat.*

Priza asupra realului nu mai este, în cazul inteligenței științifice, decît o *țintă* către care neîncetat se străduiește să ajungă, dar pe care nu o poate atinge decît *plinătatea cunoștinței de har a vieții mistice*. E adevărat că botezul restabilește pe om în starea de har, el însă nu șterge de la început toate slăbiciunile firii omenești, dobîndite prin păcatul originar.

Ca atare, tot ce este produsul minții omenești, fie el oricît de coerent logicește, nu este scutit de spărtura de care am pomenit mai sus și care îl face:

1) sau să fie o „construcție a minții"; sau

2) dacă vrea să poarte asupra realității, să fie nedesăvîrșit și supus schimbării.

Față de această situație a cunoașterii științifice, *situația calendarului bisericesc este, hotărît, deosebită*. Ea se întemeiază pe un *canon* și pe *predanie*, pe care biserica le socotește ca pe niște cuvinte fără greș ale Domnului Hristos, despre care știm că: „cerul și pămîntul vor trece (cu calendar astronomic cu tot) însă cuvîntul Domnului (împreună cu cei ce-l păzesc) rămîne în veac".

Referindu-se la rectificarea făcută (o dată pentru totdeauna) de sinodul de la Niceea, calendarului iulian, înainte de a-l adopta ca sistem de măsurare a vremii, P. S. Vartolomeu afirmă: „Prin procedeul acesta al lor, părinții de la Niceea au scutit biserica universală de a-și mai căuta vreun alt calendar bisericesc în afară de cel introdus de ei; dar i-au indicat în *grija* și *datoria* de a-l verifica continuu cu calendarul naturii".

Întrebăm pe Prea Sfințitul: cu ce poate dovedi această indicație a *grijii* și a *datoriei* de a verifica continuu calendarul bisericesc cu calendarul naturii? Cum își explică Prea Sfinția sa

dezertarea de la această grijă și datorie a soboarelor ecumenice ori locale, de la Niceea și pînă la sinodul românesc? Să nu fi observat nimeni că echinocțiul *ideal* nu mai corespunde celui *real*? Să nu fi observat această pogorîre a isimeriei?

Ei bine, au observat-o sfinții, dar *n-au vrut* să ia măsuri, fiindcă nu era nevoie.

Iată ce spune tîlcuirea la *canonul 7 apostolic* din *Pidalion*: „Că și soboarele cele de toată lumea, care s-au făcut după cel dintîi, și ceilalți părinți vedeau cu adevărat și ei, ca niște înțelepți ce erau, că mult s-a pogorît Isimeria. Dar însă n-au voit a o strămuta din 21 martie, unde o au găsit Soborul I, cinstind mai mult preînvoirea și unirea bisericii, decît preamărunțimea Isimeriei".

Iată care a fost *grija* lor. Iată cum și-au înțeles ei *datoria*.

IV

Ad. IV. A patra întrebare pe care și-o pune P.S. Vartolomeu în „ultima lămurire" este: *„Dacă îndreptarea calendarului de la 1924 aduce cu sine în* mod fatal *și îndreptarea datei Sfintelor Paște*.

Desigur că *da*; pentru că și Sfintele Paște, cu întreaga Pascalie care se ține de el, *sînt legate tot de calendarul naturii*, ca și întregul nostru calendar bisericesc. Părinții de la Niceea e drept că au încadrat Sf. Paște în calendarul bisericesc. Dar numai ca lună și ca duminică. Ca dată însă, la care Sfintele Paște trebuia să se serbeze anual, ei s-au condus de două fenomene reale ale calendarului naturii: *echinocțiul și prima lună plină*".

Pentru care motive? Prea Sfințitul crede că: *„Ei* (sfinții părinți; nota red.) *au urmărit ca Sf. Paște creștinesc să nu fie condiționat, ca dată, de cel evreiesc (...). Singura preocupare a părinților de la Niceea a fost ca creștinii să nu-și prăznuiască Paștele lor în aceeași zi cu al evreilor, nici în felul creștinilor quarto-decimani sau proto-paschi"*.

Nu sîntem, vezi bine, de aceeași părere. Noi am rămas la părerea pe care P. S. Vartolomeu o avea asupra acestei chestiuni în anul 1923, și anume: *sărbătorirea Paștelor evreiești trebuie neapărat, întotdeauna, să aibă loc înainte de sărbătorirea Paș-*

telor creştineşti. Iată ce scria P. S. Vartolomeu în 1923, în calitate de raportor al chestiunii:

„...Cum se va lăsa deoparte consideraţia din *Învăţătura Sf. Apostoli,* cartea a V-a, capitolul al VII-lea, după care Paştele evreiesc, nefiind decît o umbră şi un simbol premergător al Paştilor creştineşti, va trebui, ca atare, să se serbeze *întotdeauna mai înainte de el,* întrucît mielul pascal al evreilor nu e decît simbolul premergător al Mielului Hristos, cel prezis de profeţi?" (vezi: „Biserica Ortodoxă Română", s. II, anul 42, nr. 1 (514), pp. 33–35, pe 1924); raport aprobat de Sfîntul Sinod de atunci (cu oamenii de acum).

B. P.S. Vartolomeu arată toate necazurile ce ar decurge din rămînerea *la stil nou cu sărbătorile fixe şi la stil vechi cu Pascalia.* Între altele, ne pune înainte perspectivele serbării, în anul 9943, a Sfintelor Paşti la 29 iunie, adică la Sfinţii Apostoli, iar la anul 31070, ar fi ajuns chiar la 25 decembrie, adică chiar în ziua de Naşterea Domnului.

După vechiul nostru „calendar bisericesc", aceasta însă nu s-ar putea întîmpla, în veac. Care trebuie să fie acum grija bisericii? Să renunţe la reforma calendarului sau la *Pascalia ortodoxă*? Altă ieşire nu există. Renunţînd la prima, *dogmele, canoanele, tradiţia bisericii* (ce formează patrimoniul bisericesc) nu sînt întru nimic lovite.

Renunţînd la Pascalie, acest tezaur e călcat în picioare. Care consideraţiuni trebuie să primeze într-o decizie sinodală? Să răspundă P.S. Vartolomeu. Principiul primatului erorii, al persistenţei în greşeală, din ambiţie pur omenească? E drăcesc!

C. În finalul *Ultimei lămuriri* izbuteşte, în sfîrşit, P. S. Vartolomeu să rezume, în formă plastică, tot spiritul argumentării P. S. Sale în chestiunea Pascaliei: aduce, în mod formal şi categoric, o nemaiauzită insultă sfinţilor părinţi şi întregii creştinătăţi ortodoxe, de la Niceea şi pînă la noi. Cumplita uşurinţă pe care o subliniem în cele ce urmează ne dă cheia întregii explicaţii a rătăcirii sinodale: lipsa de contact cu duhul ortodoxiei şi, deci, incapacitatea de înţelegere a ei — ca să fim sinceri: necredinţa, masiva necredinţă episcopală.

P. S. Vartolomeu a putut afirma cu seninătate că sfintele sinoade şi sfinţii părinţi au fost călcători de canoane — şi încă, dintre cele mai categorice.

Ascultaţi-l: „De altfel, nu este singurul caz cînd biserica creştină ortodoxă a nesocotit în totalitatea ei Paştele evreiesc ca normă de serbare a Sfintelor Paşte creştinesc. Între anii, bunăoară, 360–500, după Niceea, creştinătatea a sărbătorit, după studiile unui savant astronom de la noi, de 13 ori Sfintele sale Paşte cu cele evreieşti, *nesocotind în felul acesta chiar rigorile Canonului 7 Apostolic, prevăzute pentru astfel de cazuri, cum şi asprele aprecieri în aceeaşi privinţă din scrisoarea pascală de la Niceea a împăratului Constantin cel Mare*".

Vai, cîtă amarnică înşelare închide această credinţă a P. S. Vartolomeu! În cazurile excepţionale de care e vorba aci, Prea Sfinţitul confundă *data aflată în tabelele pascale* cu *sărbătorirea de fapt* a Sf. Paşti.

Savantul astronom de la noi, consultînd tabelele pascale evreieşti şi creştine şi făcînd calcule, a descoperit că data la care urma să se serbeze Paştele, *după calculele ştiute,* a fost, şi la evrei, şi la creştini, aceeaşi. Şi astronomul deduce: deci, creştinii şi evreii au sărbătorit împreună, de multe ori, Paştele. P.S. Vartolomeu însă este episcop şi Prea Sfinţia sa ştie că, pentru a evita *coincidenţa* de care e vorba (şi spre a respecta *Canonul 7 Apostolic*), creştinii aveau o supapă de siguranţă: *porunca şi obiceiul de a-şi amîna ei, cu o săptămînă, serbarea, dacă se întîmpla să coincidă data cu cea a evreilor.* Prin urmare, cu toate că, după socoteli, Sf. Paşti cădeau la o anumită dată, *serbarea* se amîna, dacă la aceeaşi dată serbau şi evreii. Savantul astronom, nefiind episcop, nu era obligat să aibă în vedere aceste admirabile măsuri preventive luate de biserică şi, de foarte bună credinţă fiind, afirmă că *s-a sărbătorit* împreună. P. S. Vartolomeu însă îşi dă seama de panta pe care a apucat cînd afirmă că sfinţii sînt călcători de canoane? Numai despre funestele concluzii ce se pot trage din această afirmaţie în scris a unuia dintre cei mai de seamă episcopi ai noştri ar trebui scris o săptămînă în şir.

Îşi încheie P. S. Vartolomeu întîmpinarea cu îndemnul de a se da ascultare Sinodului şi episcopilor în parte, fiindcă aceştia sînt păstorii ce-şi pun sufletul lor (sic!) pentru oi.

Noi sfîrşim acest răspuns cu citarea capitolului 19, cartea a II-a, din *Aşezămintele apostolice*: *„Precum însă oaia care nu ascultă de păstorul cel bun este lăsată lupilor spre pieire, tot astfel, cea care ascultă de păstorul cel rău are moartea în faţă, încît o va înghiţi"*.

CREȘTINISM, CREȘTINĂTATE, IUDAISM ȘI IUDEI

Scrisoarea unui provincial

Dragă Mirceo,

Am citit articolul tău „Creștinătatea față de iudaism“, publicat în *Vremea* din 5 august [1934] și mă gîndesc să-ți scriu și eu cele ce cred în privința asta. Un prieten, care a trecut pe aici acum cîteva zile, mi-a povestit — în felul lui — începutul polemicei tale cu Nae, în privința cărții lui Sebastian și replica lui Racoveanu, care-l vrea neapărat pierdut pe fostul său prieten Iosif Hechter, probabil fiindcă nu i-a plăcut felul în care acesta l-a zugrăvit, în romanul său, sub trăsăturile lui Marin Dronțu (care pe mine m-ar măguli nespus), și pe care le confirmă de altfel prin graba cu care sare-n ajutorul profesorului atacat.

Pentru că văd că răfuiala voastră a trecut pe un plan mai general, mă amestec și eu — cam nepoftit — la sfatul vostru, cu toate că răspunsul meu se va resimți de lipsa contactului direct cu documentele inițiale ale discuției.

Încep totuși.

Prefața lui Nae Ionescu am citit-o de mai multe ori și mi s-a părut destul de antitetică față de cartea lui Mihail Sebastian. Romanul lui Sebastian este mărturisirea de credință a unui ovrei asimilat, adică a unui om care începuse să uite că-i ovrei și care n-a început să se simtă astfel decît oarecum silit de către acei care — cu toate protestările lui sincere — refuzau să-l accepte în comunitatea românească, din care el își închipuia că face parte, prin faptul că s-a născut la Brăila, a învățat să citească și să scrie românește, s-a bucurat de ceea ce s-au bucurat oamenii din jurul lui și s-a întristat de ceea ce i-a întristat și pe dînșii… Confesiunea unui om — așadar — care încearcă să se redescopere ovrei, crezînd deci pe cuvînt pe acei care-i tăgăduiesc românitatea; dar nu poate. (De asta s-a supărat cred, pe el, Petru

Manoliu, care — deși creștin, dar crescut sufletește pe lîngă un rabin — a primit din iudaism o pecete pe care Sebastian, ovrei, nu a primit-o.) El a crescut printre români, a suferit înrîurirea lui Nae Ionescu și a umanismului francez, într-un fel care, dacă nu l-a răpit radical din iudaism, l-a îndepărtat cel puțin *conștient*, de dînsul.

Precum am spus-o, cartea lui Sebastian îmi pare adresată mai ales prietenilor lui, pe care îi invită să privească problema antisemitismului într-un caz concret și s-o judece și în cazul lui personal și nu numai în abstracții. Cazul lui personal acesta e. Și nu-i numai al lui. A fost și al lui Trivale și al atîtor altor israeliți care s-au simțit și s-au vrut români și — în orice caz — s-au *crezut* ca atare.

Aici intervine prefața lui Nae Ionescu. Tăios. Ca să despartă ceea ce e al credinței și al cunoașterii de ceea ce este al *ființei. Pentru a fi într-adevăr ceva, nu ajunge să te simți fiind ca atare.* N-ajunge să vrei să fii copac sau cîine, înger sau… român, pentru a fi într-adevăr acestea. Teza — catolică de altfel în rădăcinile ei, întrucît aceste rădăcini anticipează prin Toma din Aquino cu cinci secole doctrina lui Rousseau, după care națiunea se constituie printr-un act de adeziune personală, de voință — e tăgăduită de Nae Ionescu pe baza acelorași premise pe temeiul cărora fusese angajată cîndva polemica lui cu d-l Frollo, premise *realiste*, întrucît separă ce e, de ceea ce e numai știut, și care alcătuiesc esența gîndirii năiste. Gîndire care de altfel nu e nouă în filozofia românească, întrucît o reîntîlnim — pe un alt plan — în filozofia domnului Rădulescu-Motru și a întregului conservatorism românesc (Eminescu, Maiorescu), cu care această gîndire are și rădăcini comune și afinități incontestabile. Teza aceasta realistă și conservatoare e înrădăcinată în convingerea de ordin metafizic, după care *nimic nu poate fi decît ce e* și orice încercare de a te face altfel decît ești este sortită să dea naștere la creațiuni monstruoase și la insultații de nesusținut, întrucît ele există printr-o forță care se manifestă împotriva firii, sau naturii, și nu subzistă decît în măsura în care natura e silită de această forță să ia o aparență concordantă cu această forță, aparență care nu e decît o siluire a naturii și care ca atare nu se menține prin sine, ci dispare, de îndată ce nu mai subzistă constrîngerea. E aci substratul întregii cri-

tici maioresciene a formelor fără fond, substratul reacționarismului[1] eminescian, al satirei caragialești, al criticii culturii românești și al teoriei vocației domnului Rădulescu-Motru, în linia cărora se situează și teoria pseudomorfozelor culturale a profesorului Nae Ionescu.

Nae Ionescu își *situează* așadar prefața *într-un punct* de vedere absolut potrivnic celui al lui Sebastian: în inima iudaismului. Și sensul acestei prefețe — dacă am înțeles ceva din ea — nu e altul decît acesta:

Atenție, Mihail Sebastian, atenție;

În măsura în care te-ai dezbrăcat de personalitatea lui Iosif Hechter încercînd să te asemeni cu noi, te paște cea mai mare *primejdie care poate paște* — aici și acum — un suflet: *sterilitatea*. În măsura în care te simți mai puțin altul decît ești, nu începi într-adevăr a fi altul; ci numai încetezi de a te putea exprima *firesc* drept ce ești. Începi simulacrele, în care nu te recunosc *nici cei dintre care ești și pe care-i repudiezi*, *nici cei dintre* care ai vrea să fii, dintre care însă nu ești. Cei dintîi, pentru că ești un renegat. Cei din urmă, fiindcă ești un simulacru.

Paradoxală și tragică dezbatere, în care Maestrul, la a cărui părere făcuse recurs, recuză lui Sebastian tocmai ceea ce ar fi părut mai indiscutabil în discuție: „Sebastian, tu nu știi ce e cu tine. Mărturisirea ta e desigur o dovadă despre ce știi și ce vrei. Nu e o dovadă de ce ești, decît *împotriva ta însuți*".

Așa comentez eu, după toate cîte le știu despre Sebastian și Nae, opoziția lor fundamentală. În fond, cum vezi, vechea luptă *dintre idealism și realism*! Vecinicul *esse est percipi*[2] lărgit la întreaga cugetare și voință, *cogito ergo sum*[3] dacă vrei; primat al cugetării, căruia realismul îi opune primatul ființei, al ființei de dincolo de cugetare: „cunoști fiindcă ești"!

Esența prefeței lui Nae Ionescu stă în încercarea de a explica nenorocirea *istorică* a lui Israel prin poziția lui metafizică față de o anumită poziție spirituală constitutivă: mesianismul. Pentru noi, creștinii, referința la Hristos, la esența firii omenești.

Este deci o încercare de a deriva caracterele devenirii unui popor dintr-o notă cuprinsă ontologic în firea acestuia. Acesta e, cred, sensul afirmației *„Israel suferă pentru că e Israel"*. Și acest sens, pe care-l cunoaștem și din alte analize ale lui Nae, cum ar fi: „Nu sîntem români pentru că vrem să fim, ci pentru că

nu putem altfel", are mai mult valoarea unei înțelegeri, a unei lămuriri constatatoare a unui lucru și a relațiilor lui constitutive, decît caracterul unei „explicări", care presupune în chip normal derivarea unui lucru dintr-un altul. Fraza lui Nae Ionescu are deci un caracter oarecum eristic — definitoriu — pentru ideea de Israel, adică pentru conceptul sub care prindem ca israeliți pe X și Y.

Drama lui Sebastian, față de acest concept și față de cei 2000 de ani care-l figurează (în treacă fie zis, de ce 2000? De ce *numai* 2000?), este tocmai faptul că nu se recunoaște ca atare, că nu-și acceptă acest destin ca ceva legat de ființa lui; ci îl socotește în fond ca ceva accidental și evitabil, sau măcar crede că poate face abstracție de el, că poate găsi un concept intermediar între acela de ovrei și cel de român (de pildă, conceptul de „brăilean"), prin care să poată lepăda de pe umeri povara bimilenară a iudaismului și să pătrundă în universalitatea omenească determinat totuși simultan ovreiește și românește. Esența cărții lui Sebastian stă în credința că dacă suferința lui Israel este inevitabilă, el, Sebastian, poate evita măcar *contradicția* situației lui simultane de israelit și de român.

Brăilenii sînt români — zice un drum al gîndirii. Sebastian e brăilean. Sebastian e român. Silogism care face pereche celuilalt: Sînt și brăileni ovrei. Iosif Hechter e ovrei... E brăilean. E român. Ovrei? Român? Om! Adică, nici ovrei, nici român. Da, dacă acest grad de abstracție ar ajunge. Dar n-ajunge. Sebastian se vrea integrat undeva aci, în lume, avînd un destin, un nume... Și ovrei. Și român. Comunitatea de soartă care leagă de sute de ani pe brăileni laolaltă, oricare le-ar fi obîrșia, face totuși parte din istoria românească. Diaspora, da, desigur. Dar diaspora din Brăila. Astfel crede Iosif Hechter că poate pătrunde în istoria acestui neam și prin ea în soarta, în istoria omului universal. Căci, bineînțeles, nu se oprește la planul infim, contingent, local, istoric, al Brăilei, decît pentru a putea fi om, dar om deplin, cu toate caracterele lui concrete, adică unde nu mai e decît Sebastian, dar unde, întrucît e Sebastian, e și ovrei și brăilean și român și de cultură franceză și prieten cu Nae Ionescu, dar și cu Camil Petrescu și, pînă mai ieri, prieten și cu Marin Dronțu... — adică un om care se simte puțin stînjenit de faptul că-n el se-ntîlnesc mai multe tradiții care se bat cap

în cap, stînjenit mai ales față de cei ce se *pretind dintr-o bucată*, ca de pildă Dronțu ăsta!; dar unde, într-un sens, se simte și fericit de a cumula aceste influențe, întrucît simte că dacă nu le-ar cumula n-ar mai fi el și întrucît pe acest „el" îl iubește!

O carte care caută luciditate, evidențe. O carte carteziană deci. Cum să nu supere așa o carte pe iraționalistul Manoliu, care-și învață cititorii, ca și Kierkegaard și Șestov, să nu fugă de paradox și contradicții, ci să le primească dimpotrivă, ca semne ale *realității*?

Dar o carte numai circumstanțial ovreiască, fără legătură esențială cu cei 2000 de ani de suferințe ai lui Israel. Confesiunea lui Sebastian ar fi putut fi scrisă de oricare om modern, lucid, care, participînd de la trei-patru tradiții sau influențe, care ajung întîmplător în conflict, vrea să facă o purificare lăuntrică a minții, în sensul cartezian de a găsi o unitate de intuiție sau gînd, pe temeiul căreia să poată reconstitui faptul, silogistic, din elemente simple, elementare, evidente. (O carte care seamănă deci cu acea *Au dessus de la mêlée*, prin care un francez, crescut în cultura germană, încerca să depășească un conflict real printr-o situare mintală, pe un plan superior conflictului. Aceeași *souffrance qui reste*[4] și *contradiction qui disparait*[5] — Maritain.)

Ar fi interesant de precizat ce e totuși încă năist și ceea ce e deja cartezian în Mihail Sebastian (căci purificarea lui, am văzut, nu vrea să piardă orice legătură cu concretul) și poate chiar, urcînd mai sus, ce elemente carteziene mai subzistă și-n gîndul lui Nae Ionescu. (Știu că acesta spune: „Eu nu-l pricep pe Spinoza". Dar și aci, ca și la Sebastian, „*Ionescu spune*", chiar cînd „crede", nu-i sinonim cu „Nae poate". Și de privit în ochi pe Descartes, cum promisese, pînă azi Nae Ionescu încă nu l-a înfruntat. Măcar în public.) Dar acest lucru ar depăși intențiile scrisorii mele de astăzi.

Rămîne așadar, acum, aici, în discuție, numai sensul și dreptatea profeției lui Nae Ionescu, făcînd abstracție de ideile lui Sebastian.

Pentru judecarea celui din urmă, în raport cu Israel, n-ai decît să compari cartea lui cu acel *Ghetto veac XX* al lui Uri Ben Ador[6]. Vei vedea îndată în ce sens are dreptate Belu[7], care spune că Sebastian a trădat pe Israel. Cît despre părerea mea, o știi. Cu toate că apreciez mult, ca document omenesc, romanul lui

Sebastian, nu cred că efortul său — care, la urma urmelor, revine la „a face abstracție de o parte din ce ești", spre „a putea fi și altceva, măcar în parte" — reprezintă o soluție viabilă, în ce privește prima parte. Să încerci să fii și altceva decît ești? Cred că trebuie s-o facem fiecare, chiar și-mpotriva lui Nae Ionescu. Că putem face efectiv abstracție de ce sîntem? Cred că Nae Ionescu are dreptate să ne spună: Nu se poate! Dar asta, în ce ne privește pe noi, pe tine, pe mine, pe alții. Sub acest raport, am *auzit* glasul lui Sebastian.

Dar — sub raportul relațiilor cu iudaismul, în măsura în care Sebastian a reușit să facă abstrație de el, dac-a făcut-o, sau măcar în măsura în care a reușit să-mpace iudaismul cu românismul dintr-însul prin brăilenismul său — cred că prefața lui Nae Ionescu e mult mai aproape de problema iudaică decît cartea care îi urmează.

Cred totuși că nici Nae nu a epuizat problema.

Nu cred că planul istoric cultural în care a așezat problema ovreilor Nae Ionescu, căutînd parcă să se situeze oarecum și el *neutru* în dezbatere, o istovește și o explică, cel puțin pentru un creștin.

Nu cred, firește, că Nae Ionescu a scris prefața pentru a justifica, prin ea, eventualele mizerii care ar putea decurge-n vreme pentru neamul lui Israel — cum insinuează abil și perfid d-l Teodorescu-Braniște[8], *dintr-un punct de vedere al pielii*, care poate fi foarte necesar, dar nu are a face cu dezbaterea. Cunosc prea bine pe Nae Ionescu, ca să pot aprecia complexitatea mobilelor care au putut prezida la scrierea acestei prefețe. Știu prea bine, de asemeni, ezitările lui înainte de a se hotărî s-o scrie. Și îmi dau seama și de îngrijorarea firească, a omului care se știe ascultat, ce trebuie să fi cuprins pe Nae Ionescu. Și teama poate de efectele descurajatoare ale prefeței, pentru efortul bine intenționat al lui Mihail Sebastian. Dar a scris-o totuși. Și așa cum a scris-o, a scris-o fiindcă a avut credință-n adevăr. Ca un martor.

Acuma, firește că din prefață pot fi deduse, destul de ușor, justificări, pentru o reacție antisemită. Cu oarecare bunăvoință. Dar această „bunăvoință" îmi pare esențială pentru această deducție. Și nu cel ce spune adevărul răspunde de întrebuințarea lui într-un sens sau într-altul.

Sau poate d-l Braniște preferă adevărului oarecare minciună utilă?

Este Socrate vinovat de licențele lui Alcibiade? Și poate totuși că Socrate vorbea și în vederea prieteniei cu acesta. Dar s-ar putea și ca prietenia lor să fi derivat din întîlnirea în idei, mai dinainte de întîlnirea lor materială. (Vezi memoriul lui Nae Ionescu, la procesul Gărzii de Fier.)

Cred totuși că nici Nae nu a istovit problema.

Nu cred că planul istoric cultural în care a așezat problema ovreiască Profesorul, căutînd parcă să se situeze oarecum și el *neutru* în dezbatere, o istovește și o lămurește cu totul, cel puțin pentru un creștin.

Căci, deși-i zice metafizic, în fond Nae Ionescu încearcă să explice *istoric* situația istorică a neamului lui Israel. Prefața lui se integrează deci mai curînd în filozofia istoriei decît în metafizică.

Să lămuresc mai bine acest lucru, pentru că am impresia că el comandă — după cum voi încerca să lămuresc mai jos — o neînțelegere între voi.

Cred că ceea ce spune Nae Ionescu despre destinul istoric al neamului lui Israel este exact și că, într-adevăr, prin aceasta se constituie Israel în veac, prin suferință. Cred totuși că această constatare nu ajunge.

Și atunci, mai departe, cred și eu, tot ca și Nae — și prin aceasta mă deosebesc de antisemitismul politic, militant — că problema lui Israel nu este — principial — o problemă politică. (Asta devine uneori, accidental, de pildă, la noi în România, din veacul al XIX-lea.) Ci o problemă metafizică. Dar aici mă despart de Nae, care, deși numește această problemă metafizică, o situează în realitate în istorie, sau în filozofia culturii — întrucît explică suferințele temporare ale lui Israel prin raportarea lui deosebită la un fapt (esențial, e drept, dar nu mai puțin la un fapt), ceea ce incontestabil e mai mult istorie, decît metafizică. Metafizic este la Nae Ionescu numai modul de determinare fenomenologică a ideii de Israel. Ideea de Israel însă se construiește din reacțiuni în timp. E condiționată de vreme.

Eu văd aci lucrurile altfel. Pentru mine, problema lui Israel are o dimensiune în plus. Mai adîncă. Un nou plan. Tăgăduirea lui Hristos — care constituie, pentru mine, esența lui Israel, astăzi cel puțin, dar poate și de la facerea lumii, dacă ne gîn-

dim la planul Divin al Creației și la Providență — nu e condiționată de timp, pentru creștini; ci dimpotrivă, punem în discuție însăși existența timpului actual și prin urmare a veacului, a lumii acesteia, deci a istoriei înseși și a înțelesului ei. Deci nu poziția lui Israel se explică prin atitudinea lui Israel față de misiunea alegerii. Ci atitudinea istorică a lui Israel își are o rădăcină transistorică, prin care istoria însăși este pusă-n joc, inserîndu-se — prin întrebarea despre sensul creației și al destinului acestei lumi — la punctul de joncțiune dintre Dumnezeu și lume. E vorba doar de o atitudine de tăgăduire a acestui punct de joncțiune; ci nu de o tăgăduire veleitară; ci de o tăgăduire necesară (într-un sens), în măsura în care această tăgăduire face această joncțiune eficace — în opera de mîntuire — prin răstignirea Fiului lui Dumnezeu, eficace *în fapt*, și împotriva intențiunilor iudeilor.

Atingem deci aci planul altor realități decît acela al contingențelor istorice în care se situase Nae Ionescu. Planul relațiilor lui Dumnezeu cu Satana.

Trebuie deci separat radical faptul explicării tribulațiilor lui Israel în lumea asta, adică ceea ce s-ar putea numi înțelegerea destinului istoric al lui Israel, de lămurirea întrebării despre sensul metafizic suprafiresc al acestor tribulații, adică despre ceea ce s-ar putea numi destinul metafizic sau teantropic al neamului lui Israel, o dată ce am luat cunoștință de primul destin.

Observ aci că, în chip firesc, eu privesc dinăuntrul unei pozițiuni determinate, creștinești, ci nu dintr-un punct de vedere neutru, omnivalent. Interpretarea acestui destin istoric al lui Israel nu este unitară astăzi, în sînul lui Israel. Nae Ionescu opune cu dreptate trei poziții interioare lui Israel sub raportul acestui destin: 1) asimilismul, 2) sionismul și 3) misticismul. Fapt caracteristic e că numai a treia poziție implică — în interiorul lui Israel — o conștiință limpede a unui destin metafizic transistoric, adică conștiința că suferințele temporale ale lui Israel sînt rezultatul unei răfuieli a lor cu Dumnezeu. Celelalte două pot implica, accidental, un asemenea plan. Dar ele se pot și lipsi de dînsul. O formă tipică de asimilism care se lipsește de orice plan metafizic este aceea a marxismului iudaic.

Nu mă interesează aici problema destinului istoric al lui Israel, cel puțin în prima parte. Fiindcă, ceea ce m-a atras în dis-

cuție a fost problema *mîntuirii* lui Israel, așa cum o-nțelegem noi, creștinii, a „damnației" lui, cum zici tu, a „osîndirii" lui de veci, cum aș prefera să-i spun eu. Dar acestea se petrec numai pe al doilea plan, suprafiresc.

Totuși, o discuție cu marxiștii e interesantă-n acest punct, măcar față de noi înșine, deoarece aceștia tăgăduiesc întrebării orice alt sens decît cel social, relativ istoric.

Pentru el, persecuția lui Israel nu e o persecuție de rasă. Rasismul e numai un mit care justifică prigoana contra unui neam care exercită cu precădere funcția de mijlocitor și acumulator de avuții, și deci și de exploatator, sau de agent de transformație în sens capitalist al societății feudale[9].

Marxiștii au și ei — desigur — parțial dreptate. Dar numai pe primul plan — curat istoric — al chestiunii. Se-nțelege că într-o țară fără șomaj și fără ovrei nu există antisemitism și că acolo unde nu sînt mari inegalități în distribuția averilor nu e nici protestare contra celor ce au, care sînt *întîmplător* ovrei.

Dar asta e numai un aspect al chestiunii. Căci rămîne de explicat de ce sînt întîmplător tocmai ovrei și de văzut dacă acest lucru e chiar așa de întîmplător...

Sombart, care a cercetat spiritul capitalismului, a arătat tot ce e iudaic într-însul. Iar pasagiul din „Écre", în care Avraam se tîrguiește cu Dumnezeu asupra numărului drepților din Sodoma — deși datează, sau măcar se referă la o epocă în care ovreii erau un popor de păstori, nu de negustori, ca astăzi — poate fi pus în gura oricărui negustor de pe Lipscani (măcar ca stil și mișcare a spiritului, de-a lungul discuției!).

Rămîne deci de văzut dacă negoțul a făcut spiritul semit, sau semiții au transformat lumea într-un vast negoț universal, precipitînd toate valorile în circulație. Fenicia ar fi un argument pentru a doua ipoteză. Grecia pentru cea dintîi în aparență, dacă prăbușirea elenismului și a Romei prin negoț nu ar pleda tot în sensul celei din urmă.

Rămîne apoi de pătruns esența funcției exercitate de semiți: „mijlocirea", adică prefacerea oricărei valori finale în valoare intermediară, în negoț ca și-n cultură, și de văzut dacă nu e simptomul spiritual al unei *agonii* sufletești (în sens propriu grec *a-gonia* — lipsă de țintă, care trădează o ruptură de coloană vertebrală a ființei: care-i scopul!).

Rămîne, în sfîrșit, de văzut cum integrează marxismul pe iudei în propria lor soteriologie. Căci Berdiaev a arătat de curînd în chip minunat că există o doctrină marxistă a mîntuirii, în care funcțiunea hristică este sustrasă lui Iisus din Nazaret și poporului ales, spre a fi atribuită unui Proletariat — mitic — deosebit de proletariatul concret, fenomenal — care constituie un substitut al Bisericii în tripla ei ipostază: luptătoare, slăvitoare și biruitoare.

*

Trebuie constatat aici că marxismul este mai viguros misionar printre ovreii de azi decît creștinismul; căci, în vreme ce creștinii au încetat să lupte pentru creștinarea iudeilor (unii afirmînd văd, după cele ce scrii, că ar fi imposibil de condamnat de sinoade (?!)), marxismul admite posibilitatea de „mîntuire" a iudeilor prin contopirea lor în proletariat — singurul fel în care se va sfîrși în „raiul" bolșevic, o dată cu lupta de clasă, și problema ovreiască.

*

Mă-ntorc după tot acest excurs preliminar la problema de la început, constatînd din capul locului o primă confuzie pe care o faci. Căci *una este să afirmi că ovreii sînt blestemați să sufere aici pe lume* și *alta este să afirmi că ovreii nu vor fi mîntuiți dincolo de ea.* Nae Ionescu — o spune de mai multe ori, lămurit — nu s-a ocupat decît de prima ipoteză, care singură se referea la problema în discuție: mîntuirea ovreilor aici, pe lume, de suferință, pe care Nae Ionescu o crede imposibilă cît timp vor fi ovrei, și aceasta pentru că funcția lor este ca — izolîndu-se în grupurile în care trăiesc prin conștiința misiunii lor — să dezlănțuie reacțiunea acestor grupuri a căror viață specifică o amenință prin această misiune.

Așa că „frigul și-ntunericul" care-l așteaptă pe Iosif Hechter nu depășește, cred, în gîndul lui Nae Ionescu, *izolarea* și *sterilitatea* de care se plînge și de care totuși crede că poate scăpa autorul cărții, ci nicidecum *osînda de veci a lui Israel*, „damnația lui", cum zici tu.

Și îl așteaptă pentru că, după Nae, *omul nu poate ieși din serie*, nu poate fi altceva decît este... și nici iudeul nu poate scă-

pa de sub destin. Că are sau nu dreptate Nae Ionescu în această monadologie metafizică, plină de foarte grave consecințe filozofice, mai ales etice și religioase, nu importă aici. Ce importă e să deosebim că aceasta este cu totul altceva decît ceea ce numești tu, c-un termen barbar, „damnația" lui Israel.

Interpretarea aceasta a osîndei de veci a lui Israel e mult mai grea și pe alt plan decît s-a situat prefața lui Nae Ionescu. Mă-ntreb chiar dacă — din cele ce știu eu despre credința lui Nae în mîntuire, care nu e a unuia sau a altuia, ci a *lumii* întregi — problema s-ar putea pune pentru el în felul acesta... Fapt este totuși că de ea nu se ocupă deloc, în prefața lui, Nae Ionescu.

Două lucruri se cer lămurite-n prealabil în această chestiune:

1) Ce-i aia iudaism?

2) Care e poziția omului față de mîntuire?

Zici tu: Iudaism înseamnă „A stărui în Avraam". Nae zicea mai clar: A fi ovrei înseamnă a trăi istoria iudaismului, adică istoria unui popor care se crede ales să dea pe Mesia și care stăruie să se creadă ales, după venirea Mesiei. E o definiție care pretează la confuzii, mai ales cînd aplici citate din Sf. Scriptură (vezi de pildă parabola cu bogatul nemilostiv).

Căci dacă *pînă la Hristos* „a stărui în Avraam" înseamnă a fi iudeu, după Hristos și creștinii și iudeii pretind a stărui în Avraam, așa că rămîne de văzut unde e adevărata stăruință. A stărui în *legea veche* înainte de venirea lui Hristos înseamnă *a aștepta pe Mesia*! A stărui în legea veche după venirea lui Hristos înseamnă a continua să aștepți pe Mesia, după venirea lui Mesia, adică a tăgădui pe Hristos.

De aceea, prin iudaism eu nu înțeleg acum — prin opoziție cu creștinismul în care legea veche se-ntregește cu legea nouă — decît acea dezvoltare a tradiției iudaice care, de la cărțile lui Enoch și Estras pînă la *Talmud*, tăgăduiesc sau fac abstracție de venirea lui Hristos și continuă să-l aștepte. (În aceasta găsesc definiția lui Nae Ionescu mai exactă.)

Se vede bine că — în această accepție și pe planul mîntuirii —, în măsura în care a fi mîntuit înseamnă a avea viața veșnică și „viața veșnică aceasta este, a Te Cunoaște pe Tine Tată și pe cel pe care l-ai trimis, Iisus Hristos", *iudaismul ca atare nu cunoaște mîntuire*, ci numai *așteaptă* o mîntuire care să vie de undeva de unde a venit deja..., adică de acolo de unde nu mai e de venit decît în măsura în care vor găsi ceea ce au deja creștinii.

Acum, să ne înțelegem. Și creștinii așteaptă o *a doua venire* și mîntuirea nu va fi desăvîrșită pînă la această a doua venire. Dar aceasta nu e decît tot venirea lui Hristos cu slavă să judece viii și morții, ci nu venirea unui Nou Mesia.

Dacă există deci un *timp* în care să ne mîntuim, acela este *timpul pînă la a doua venire*. Cine vrea să se mîntuie trebuie să fie însemnat de îngeri pînă în ceasul acela.

Care e deci *poziția fiecărui iudeu față de mîntuire*?

1) Despre *cei dinainte de venirea lui Hristos*, „adormiți în *nădejdea* venirii", știm că au fost mîntuiți prin faptul că venirea lui Hristos le-a îndeplinit nădejdea.

2) *Dar după venirea lui Hristos*?

Aci problema se complică. Ea nu are, în fond, alt sens decît ăsta: „Care e valoarea *nădejdii*, fără *dragoste* și fără *credință*? Căci israeliții n-au pierdut nădejdea în făgăduiala lui Dumnezeu; dar n-au avut dragostea care se cerea pentru ca să creadă-ntr-Însul.

Poate *exista nădejde acolo unde lipsa de dragoste face pe cineva să tăgăduiască Duhul Sfînt*?

Singura șansă de salvare a ovreilor este aceea de a putea fi socotiți mai puțin *iudei* (în sensul posthristic) decît își spun, adică de a fi în fond *iudei* (în primul sens, prehristic!).

Trebuie observat că Biserica nu le-a răpit această nădejde.

Dacă *iudeii* sînt condamnați ca *iudei* (sens 2) *prin neam, faptul că sînt iudei* (citat Ioan: Judecata), apoi desigur că nu sînt condamnați „oamenii", ci „iudaismul" — fapt dovedit de aceea că există iudei care se convertesc și că nu e tăgăduită nădejdea chiar că toți se vor converti. Mai mult, Biserica se roagă pentru unirea credinței și pentru mîntuirea tuturor.

Există deci o neînțelegere în termeni. Iudeul ca iudeu e condamnat. Dar e îngăduit să crezi că Iosif Hechter nu e chiar așa de *iudeu* încît să nu nădăjduiești că se va boteza cîndva împreună cu toți ai lui (că-i vor cădea solzii de pe ochi — cum ar zice Nae Ionescu). Ba chiar ești invitat să *speri* aceasta. Și nici nu te poți ruga lui Dumnezeu altfel decît așa!

Fericitul Augustin — căruia îi datorăm pe acea *Extra ecclesiam, nulla salus* — e de altfel și părintele acelei teorii despre *anima ecclesiae* după care, dacă mîntuirea se face prin Har și dacă acțiunea Harului este coextensivă acțiunii Bisericii, apoi

marginile Bisericii sînt mult mai largi decît cele ale Bisericii văzute. Eu lucrurile astea le văd așa: „Nu e mîntuire decît în Biserică". Așa e. Dar e Biserică pretutindeni unde lucrează Duhul Sfînt. Și dacă de acțiunea Sfîntului Duh sîntem *siguri* acolo unde sînt administrate Sfintele Taine în chip văzut, poate fi biserică și acolo unde noi nu vedem aceste taine. Dar de asta *nu putem fi siguri.*

Sfintele Taine sînt singurele criterii ale certitudinii noastre despre limitele Bisericii. Pînă acolo pot *crede* că e Biserică pînă unde sînt Sfintele Taine. Dar pot *nădăjdui* (fără să fiu sigur) că poate fi Biserică și dincolo de unde văd eu. Dar nu pot spune: este, fără riscul înșelăciunii.

Protestanții, care n-au taine, nu stau aici mai bine decît iudeii. Căci dacă ei numesc Iisus Hristos, ca și noi, pe Mîntuitor, noi n-avem nici o siguranță că Acela pe care-l numesc așa e tot una cu cel pe care noi Îl numim astfel. Unii din ei chiar nu sînt siguri că ar fi Fiul lui Dumnezeu decît alegoric. Acești creștini iudaizanți au totuși și ei comun cu iudeii nădejdea mîntuirii. Dar nu avem *siguranța* în care mîntuire cred. Dincolo de deficiențele limbajului, se poate totuși ca ei să creadă, ca și noi, și-n această nădejde se întemeiază formele botezării *in extremis.*

Mai vîrtos, cei care nu au auzit de Hristos.

Înseamnă aceasta că există o acțiune a Duhului Sfînt în afară de Biserică, cum zici tu. Las la o parte primejdioasa chestiune a Harului? Ca și cum ar exista Har și Har. Sau Har deosebit de lege? Nicidecum; ci numai că marginile Bisericii văzute trec cu mult în nevăzut.

De asemeni, nu ai dreptate să spui că această problemă nu s-a pus Bisericii răsăritene. Cum s-ar putea să nu se fi pus? Dar înțelegerea lucrului de mai sus a ferit un timp ortodoxia de păcatul catolicismului care a precizat arbitrar, distingînd lucruri care nu trebuiau despicate rațional, ci irațional unite.

Aici găsesc de asemeni mersul argumentării tale puțin cam confuz. Găsesc, printre argumentele tale implicate, o seamă de probleme grele, de care te-ai fi putut dispensa. Astfel, în coloana a VI-a, vorbești de pildă de legi *naturale* sădite în inima omului, care ca atare par a putea fi împlinite (*rationae naturae*), fără a avea nevoie de har! Această natură neutră, generală și abstractă — deosebită de natura concretă a insului — e o deosebire introdusă de tomiști, pe care ortodocșii nu o fac în același fel. Ea e la temelia întregii controverse dintre janseniști și moliniști, pe care o cunosc, dar care pe noi, ortodocșii, care nu deosebim o natură abstractă ca tomiștii, nu ne interesează. Noi deosebim, e drept, Harul de Dar, dar după Augustin și Origen, adică fără să insistăm asupra inseității și perseității acestor daruri, cu apostolul care spune: „Ce ai, ce nu-ți este dat?" De aceea nici nu avem nevoie să ne încurcăm cu distincții între Harul general eficace, pe care îl au toți, dar care nu ajunge mîntuirii (deci ineficace) și Harul special sanctifiant, dat numai celor aleși.

Aceste discuții și îndoieli — ca și cele privitoare la natura abstractă a omului care nu a fost conruptă de păcat, fără ca totuși să mai existe oameni concreți fără păcat — sînt interesante pentru o anumită atitudine raționalistă a minții față de cele duhovnicești, destul de străină Răsăritului. De aceea poți crede că astfel de probleme nu s-au pus!

Eliminînd dar din discuție izvoarele neortodoxe, să vedem: care e locul ovreilor în economia și slova dumnezeiască și *ce poziție au ei, nu numai ca indivizi, ci și ca neam, față de lucrarea dumnezeiască în lume*?

Dacă această lucrare e centrată în Iisus Hristos, nu încape îndoială că, de vreme ce l-au răstignit, ei nu sînt fără legătură cu această lucrare.

Înainte de a o lămuri, mai vreau să discut totuși încă o problemă prealabilă.

Putem noi spune de cineva că este definitiv *pierdut*?

Numeroasele texte pe care zici că le ai îți dau dreptul să afirmi *categoric* lucrul acesta despre draci și despre Iuda; iar Racoveanu adaugă... și despre iudei; Tu o tăgăduiești sub cuvînt: 1) că nu e nici o speță de oameni condamnată după *firea* ei, ci după *faptele* ei; 2) că iudeii nu sînt solidari cu păcatul Iudei; 3) că ei se pot converti cîndva în masă și 4) că îi poate mîntui Harul în afară de Biserică.

La punctul 4 am răspuns deja, arătînd că în formă n-ai dreptate să opui Harul Bisericii, nici să-l distingi de lucrarea ei, singurele noastre certitudini despre lucrarea Harului fiind Sfintele Taine, adică Biserica. Dar am adăugat că s-ar putea ca Biserica să fie mai largă decît ceea ce vedem noi și că putem *nădăjdui*, dar nu *crede*, că mulți vor fi în Biserică în ziua judecății din

cei pe care nu-i *știm* azi a fi! Cu alte cuvinte, că pentru Dumnezeu, care cercetează inimile, vederea e mai adîncă decît pentru noi care-i prindem după limbă.

Ceea ce — într-o formă ortodoxă corectă — înseamnă practic că nu poți spune despre nimeni că e *Anateme* cu deplină certitudine. (Biserica a revizuit și a ridicat în istorie anateme grozave. Dar asta nu-nseamnă nici că nu există anatemă!)

Punctele 2 și 3 alcătuind sfîrșitul acestei discuții, ne rămîne încă de lămurit aici punctul 1.

Zici tu: există ființe osîndite pe veci, după învățătura Bisericii. Am textele. E vorba de draci. De Iuda. Ovreii nu sînt printre ele. Deci, nu sînt osîndiți pe veci.

Silogismul e corect și valorează contra lui Racoveanu, *a fortiori* față de cele ce voi spune eu acum.

Dar eu cred că nu poți spune cu *siguranță* despre nimeni că va fi osîndit fără iertare! Nu o poți spune — cred eu — decît despre spețe definite prin anumite fapte; dar niciodată despre cineva anume.

Înainte de a cita și eu textele mele, îmi îngădui să observ că discutarea acestor probleme — cine va fi mîntuit și cine nu? — se face totdeauna din punctul de vedere al providenței. Așa că dacă a păcătuit cineva în acest sens, este cel care a-nceput zicînd: „Iosif Hechter ești pierdut!"

Trebuie însă observat că dacă a afirma că cineva va fi mîntuit înseamnă o impietate blasfematorie, nu e o blasfemie nădejdea că cineva se va mîntui! Dimpotrivă. E punctul de plecare al credinței. Textul care comandă materiei se găsește în *Noul Testament* la Sf. Luca, cap. XVIII (verset 23–27, în special 27), cînd la întrebarea mirată a ucenicilor către Iisus, care le spusese ce greu îi e bogatului să se mîntuiască cu toată dorința lui: „— Atunci cine se va mîntui?", Iisus răspunde: „Pentru oameni aceasta e cu neputință; dar pentru *Dumnezeu toate sînt cu putință*". Ceea ce pentru mine, creștin, înseamnă fără putință de dubiu că, de vreme ce la Dumnezeu toate sînt cu putință, eu pot să nădăjduiesc și să mă rog, azi, aici, ca Iosif Hechter să fie mîntuit. Ce va fi la judecată, numai unul Dumnezeu știe; dar ceea ce știu eu este că mă pot ruga pentru *oricine*: chiar pentru păcatele de moarte, despre care *știu* că nu se iartă. E aici un drept al nădejdei mele de a stărui să roage pe Dumnezeu împotriva celor mai grave certitudini, pe care o știe oricine s-a rugat vreodată...

Cît timp mai există veac, deci cu toată preștiința și prevederea dumnezeiască, nimic nu e fără apel — nici chiar împotriva dreptății divine!

Iată de pildă pe Dracul, în privința căruia catolicii sînt cît se poate de expliciți, ca și teologii ortodocși moderni care copiază după dînșii.

Citez pe Maritain: *„Si le diable se repentait, il serait tout de suite pardonné"* (*Réponse à Jean Cocteau*) și, jos în notă: „*C'est impossible d'ailleurs, un esprit pur ne change pas*"!

Textul acesta, care nu are aparent nici un sens, întrucît posibilitatea propusă în text e anulată în notă, spune totuși ceva: că dacă ar interveni *un nou act de creație*, act care nu e imposibil, dar care e cu totul în afară de economia acestei lumi, adică a firii Dracului cuprinsă-n ea, Dracul s-ar putea căi și Dumnezeu l-ar ierta.

Nu e aici o afirmație a credinței care spune categoric „e imposibil" — ci a dragostei care zice totuși că „toate le nădăjduiește" și care îndrăznește chiar imposibilul.

Și acum, pentru a trece de la Maritain la un ortodox al nostru. Dacă doctrina condamnării Dracului ar fi absolută, de ce Zankov, în cartea sa despre *Ortodoxia răsăriteană*, ar pomeni pilda acelei babe inculte care aprindea la ușa din afară o lumînare pentru cel nenumit și care răspundea preotului: „Nimeni nu se roagă pentru el. Și are nevoie mai mare decît oricine". Știu că aci sîntem la limită și că dogmatizarea acestei nădejdi ne-ar duce direct la erezie. Dar acestea sînt *fapte* pomenite de *autorități* creștine peste care nu putem trece ușor.

Firește că trebuie să credem în vecia suferințelor celor răi. Dar e această vecie tot una cu nesfîrșitul?

Da. Știu că doctrina *apocatastasis*-ului, adică aceea a mîntuirii universale, constituie unul din cele cinci puncte condamnate de Origen sub îndemnul latinului Rufin. Știu și că majoritatea *teologumenon*-ului ortodox (adică al doctrinei facultative) crede în nesfîrșitul suferinței osîndiților. Dar mai știu și că o doctrină asemănătoare celei a lui Origen nu a fost condamnată de Sf. Grigore din Nysa și că — cu toată condamnarea — fericitul Origen nu și-a pierdut în Răsărit nimic din prestigiul său

prin aceste excese. Posibilitatea lor chiar vădește existența unui sîmbure de adevăr. Și apoi, nu e scris în *I-a Epistolă către Corinteni* că la sfîrșit „Dumnezeu va fi totul în toți" (XV, 24–28) și nu va mai fi nici moarte, nici durere..., că toate cele dintîi vor fi trecut (*Apocalipsa*, XXI, 1–9)?

Toate astea au desigur un sens ascuns pe care cugetul nostru nu-l poate pătrunde, desigur; dar faptul că există o îndoială a sufletelor creștine — mai ales ortodoxe — în această privință le arată că acest *sentiment de recurs in extremis* e viu în ortodoxia creștină, fie ea chiar catolică (pascalianul: *Si mes écrits son condamnée à Rome: „Ad te Domine Jesu, supremum tribunal, appello"*).

Problema încercării de justificare a Dracului a ispitit de altfel (cam drăcește), de la o vreme, literatura rusească, în strînsă legătură cu problema lui Israel. Nu-ți amintești oare de *Anatema* lui Andreev sau de *Iuda Iscariotul* a aceluiași, ori de anumite texte din Șestov — iudeul, atît de aproape de suflarea Duhului?

Și apoi, trecînd la francezi, catolicul Léon Bloy, cu acel *Salut par les juifs*, care e, fără-ndoială, una din cele mai grozave strigări a nădejdii din adîncul deznădejdii omenești?

Toate sînt, o recunosc, la un pas de erezie. Dar toate trădează o nădejde în existența unui recurs contra oricui — și chiar a evidenței — la Dumnezeu, care face ca acei care ni-l închid să semene cu acei cărturari care au cheia înțelepciunii, dar nici pe ei nu se mîntuie, nici nu lasă pe alții să se mîntuiască (*Luca*, XI, 52).

Nu e deci absolut sigur că există pentru creștin o judecată rostită deja de Dumnezeu, pentru înlăturarea căreia creștinul să nu se poată ruga.

Rugăciunea pentru morți e și ea o dovadă în același sens, căci teoretic exact nu te poți mîntui decît pînă ce-nchizi ochii.

Și *totuși* (acesta e cuvîntul nădejdii celei de peste fire), în rugăciunea ei universală, Biserica se roagă pentru mîntuirea celor morți, ca și a celor vii. Firește, ea nu *știe* nici aici ce va fi. Dar Bloy nădăjduiește. Și-n fond toată întrebarea asta e: dacă poate Nae Ionescu să spuie lui Iosif Hechter: „Ești pierdut!" (altfel decît pedagogic, adică cu nădejdea de a-l îndrepta, adică: Ești

pierdut *dacă*..., ceea ce dezleagă osîndirea de fire, de esență și o leagă de faptă, de act).

Am ajuns — în sfîrșit — la ultimul punct. Adică la ultimele două (care erau de fapt la mijloc).

Sînt solidari iudeii cu păcatul Iudei și sînt șanse ca ei să se convertească în masă? Cu alte cuvinte, care e sensul și destinul *tăgadei* lui Israel?

Aci, bineînțeles, problema se pune exclusiv din punctul de vedere al planului lui Dumnezeu.

Așa că, dacă ni se taie această posibilitate, atunci n-are rost să mai vorbim de această problemă.

Dar cum Racoveanu a învățat obiecția asta — după cum singur a mărturisit-o-n scris acum cîțiva ani — dintr-un articol al lui Wisderlowtzeff, intitulat *Tragische Theodizee* (*Teodicee tragică*) în care era vorba cam de același fel de lucruri ca în cartea spăimîntătoare a lui Bloy: *Le salut par les juifs* (*Mîntuirea prin iudei*) —, îndrăznesc și eu, măcar cu titlu de *ipoteză*, să mă angajez pe urma lor.

„Mîntuirea prin iudei" din partea catolicului Bloy pare cel puțin un paradox pentru cei ce auziră că iudeii sînt tot una cu Dracul. Bloy nu evită premisa paradoxului. Iudeii sînt — pe un anumit plan — copărtași cu Dracul. Predilecția lor pentru bani n-are alt sens. Banul e ochiul Dracului. Orice valoare „evaluată-n bani" e ruptă din ierarhia valorilor spirituale, făcută marfă, dezafectată scopului ei final, care o lega de munca cuiva și de nevoia unui Ins — care o spiritualiza deci. Cînd Dracul a ispitit pe Adam a fost pe aceeași linie a libertății... „Nu ai vrea tu să fii scop de tine stătător? Adică să n-ai scop decît în tine?"

Banul nu e oare și el imaginea libertății, a puterii nedeterminate de a face, de a avea?

Nu împing mai departe lucrurile, căci nu mă preocupă dezvoltarea pe planul formelor culturii, ci pe acela al sensului teologic al istoriei umane.

Cum atunci: „Mîntuirea prin iudei"?

Mai întîi, cîteva precizări.

1) Ovreii sînt poporul ales. Asta nu o contestă nimeni pînă la Hristos.

2) Istoria lui Israel pînă la Iisus Hristos — adică *Vechiul Testament* — e istoria suspinului firii căzute după mîntuire.

3) Punctul central al istoriei, pentru creștin, este întîmplarea, *faptul* istoric prin care metafizica intră în istorie, eternitatea în clipă (în timp), nesfîrșitul în loc (circumscris), așa încît firea omului se află modificată.

4) Desfășurarea aceasta în timp nu este un al doilea moment adăugat fenomenal momentului creației. În lumea planului lui Dumnezeu, Întruparea e scopul creației.

Nu trebuie să-nțelegem că omul a căzut și atunci a hotărît Dumnezeu întruparea ca s-o mîntuie, ci că a creat-o pentru *theosis*, adică pentru îndumnezeire.

Aci încep greutățile gîndului. Căci iată paradoxele: să le luăm de piept:

1) Întruparea era liberă? Sau era necesară?

2) Răstignirea, moartea și învierea lui Hristos — erau în planul dumnezeiesc, sau lucruri contingente, care puteau să nu fie?

Sîntem în fața unor antinomii.

Amîndouă sînt fapte ale Harului dumnezeiesc, nu ale economiei divine. Deci, fapte libere și de peste fire.

Și totuși, amîndouă sînt *necesare*. Textele sînt categorice.

E ca și cum ar exista o necesitate internă a Harului, o ordine de Har, ca și ordinea firească. Și totuși *firea* lui Dumnezeu e peste mintea omenească.

Se vede bine că în aceste condiții nu poate fi vorba să *înțelegem* noi taina lui Dumnezeu, ci numai să înmănunchem adevărurile în care ne este dat să credem.

Așadar, Hristos *trebuia* să se răstignească.

Și totuși răstignirea lui, care ne răscumpără pe toți (căci nu întruparea, ci crucea ne răscumpără), este un păcat de moarte pentru cei ce au prilejuit-o!

De ce trebuia Iisus să se răstignească?

Asta e și mai greu de știut. Apusenii au adoptat, în majoritatea lor, explicația *morală* a justificării, din care a născut opoziția catolicism – protestantism. Hristos s-a răstignit pentru ca dreptul — fără păcat — să ia asupra lui păcatele lumii, curățindu-ne de ele în fața lui Dumnezeu. Și de aici discuție: Al cui e meritul? *Ibi Dei gloria* au apăsat calviniștii pe un text al Sf. Pavel. Iar iezuiții au replicat: „Și al omului!"

Părinții răsăriteni sînt aici — ca totdeauna — mai aplecați spre metafizică decît spre morală. Ei motivează răstignirea ca

o înfrîngere a cutezanței Diavolului. Căci omorînd pe cel fără de păcat pentru păcatele lumii, Dracul a fost înșelat. Căci pe cel fără de păcat moartea nu l-a putut încape și astfel „a călcat cu moartea (lui) pre moarte și pe Diavol l-a surpat" — cum zice preotul la biserică. Întruparea este deci o capcană întinsă Diavolului, prin puterea asemănării, pentru mîntuirea noastră și *răstignire*, lațul care se strînge.

Dacă Hristos nu s-ar fi răstignit și n-ar fi pătimit, noi nu am fi fost mîntuiți. Răstignirea e deci un act al Harului, dar intră în economia planului dumnezeiesc.

Poziția Iudei devine, în acest caz, foarte curioasă. Ca și a iudeilor. Căci, complici ai Diavolului, ei sînt în fapt tot instrumente ale lui Dumnezeu.

Fericitul Augustin s-a oprit aici. Dumnezeu poate scoate binele din toate, chiar din rău: *etiam peccatta*. Dar mintea tot se mai întreabă, pîrdalnică:

— Trebuia Iuda să vîndă pe Iisus? Sigur că da. Lucrul era necesar pentru mîntuirea lumii. Și totuși, vînzarea Iudei este un păcat de moarte.

— Putea Iuda să nu-l vîndă pe Iisus? (*Non posse non peccare.*) Nu putea. Și totuși faptul lui e un fapt liber, care-i antrenează răspunderea.

E o soluție pe care au încercat-o unii: Iuda știa taina Tatălui. Consimțirea trădării lui Hristos înseamnă în fond recunoașterea lui Hristos. Vînzarea lui se face pentru ca lucrurile ce trebuie să se-ntîmple, să se-ntîmple. Sînt aici într-adevăr lucruri stranii. De ce se vinde Iisus printr-un *sărut*, care e semnul dragostei? Și apoi, de ce-i spune Iisus aparte — ca și cum ar fi între ei o taină: „Ce vrei să faci, fă îndată!"? Și Iuda înțelege ce are de făcut!

Dar atunci condamnarea Sinodului e și ea o recunoaștere, și Sinodul știe taina lui Dumnezeu, săvîrșește real actul simbolic al preotului care jertfește mielul Domnului.

Și asta au încercat-o unii. Dar atunci ne încurcăm. Căci sacrificiului istoric al dumnezeirii îi corespunde sacrificiul metafizic al omului, care prin Iuda își asumă răspunderea răstignirii pentru mîntuirea lumii, osîndindu-se pe veci. Și Iuda și Sinodul, tăgăduind pe Hristos, se prefac ei înșiși într-un al doilea Mesia.

Din păcate și aici sînt dificultăți. Dacă Iuda se jertfește din dragoste pentru Iisus, asumîndu-și rolul de declanșator al mîntuirii, dacă știe taina Tatălui, cum de deznădăjduiește — după ce a vîndut pe Hristos?

Sînt alții care lămuresc altfel lucrurile. Iuda era dintre zeloți, adică din cei ce așteptau venirea Mesiei cu putere. Se poate să fi vîndut pe Hristos spre a-l sili să precipite evenimentele și să folosească tăriile pentru risipirea ostașilor. Și văzînd că Hristos nu cheamă tăriile, deznădăjduiește... și se spînzură.

Păcatul Iudei e deci tocmai acela de a voi să zorească lucrurile. Iuda nu cunoaște deci taina lui Dumnezeu. Iuda, ca și iudeii, ispitește pe Hristos, ispita lor trebuind să-i evite îndeplinirea menirii, care e călcarea Dracului: „De ești Fiul lui Dumnezeu" — zic acești supremi ispititori, celui ce poate coborî de pe cruce: „Coboară de pe cruce" și „vom crede în Tine".

Dar tocmai din această încercare de zorire a lucrurilor și de-ndrumare pe alt curs, Iuda apare ca unul care în realitate vrea să întîrzie, fără să-și dea seama, planul mîntuirii.

Explicația aceasta o cred mai adecvată textului întreg. Ea se potrivește și cu ce știm despre Iuda, dinainte, și cu răspunderea lui proprie. Și cu rolul lui în planul providențial. Păcatul esențial al lui Iuda este *deznădejdea* de Dumnezeu, voința de semn, ispitirea lui Dumnezeu. Căci nu trebuie uitat că — după vînzare — Iuda se căiește. Și nu trebuie evitată comparația cu Petru, care și el scoate sabia (deși Hristos le spusese la Sf. Cină că lucrurile *trebuie* să se întîmple) și și el se leapădă de Iisus (de trei ori). Numai că, în vreme ce Petru, căindu-se, *plînge*... (adică își aduce aminte că Celălalt a avut dreptate), Iuda, căindu-se, deznădăjduiește și se spînzură, de necaz că nu a reușit încercarea lui și poate îndoindu-se că Iisus este Hristos, de vreme ce nu dă semne!

1) Din toate acestea apare clar că tăgăduiala iudeilor era necesară îndeplinirii jertfei Domnului.

2) Că această necesitate providențială nu-i scutește de răspundere personală de a fi răstignit pe Hristos — adică de a nu fi avut ochii deschiși să recunoască pe cel pe care-l răstigneau.

3) Că Dumnezeu a folosit pînă și împietrirea inimii lor spre mîntuirea oamenilor.

4) Că mobilul lor, în ipoteza că ar fi știut ceva — acela de a grăbi împlinirea timpului —, ține în realitate timpul în loc.

Dumnezeu a făcut lumea pentru ca liberă să vie spre dînsul. Dar omul și-a luat fața de la el. Dumnezeu a trimis atunci pe Fiul său să le dezvăluie Adevărul. Dar acest Adevăr era ascuns și nu se dezvăluie decît inimii curate.

(Vezi pe Pilat, avînd înaintea lui Adevărul la judecată și-ntrebînd: „Ce este adevărul?")

Iudeii au refuzat Adevărul și pentru că Dumnezeu e bun și-i vrea mîntuiți pe toți (chiar cu de-a sila, zic unii!) — dar fiindcă pentru asta se cere omului măcar o primă mișcare *umană*, spre el, Dumnezeu întîrzie a doua venire și sfîrșitul lumii tocmai spre a le da acestora răgaz să se mîntuiască.

Aci apare legătura între aspectul metafizic și cel istoric al destinului lui Israel. Dumnezeu îi ceartă din cînd în cînd și-i pedepsește spre a-i întoarce spre el. „Eu pedepsesc pe cel ce-l iubesc", zice Domnul.

De asemeni — prin iudei — Dumnezeu pedepsește — istoric — popoarele care se-ndepărtează de la Dînsul.

Istoricește este deci o relație curioasă între stricăciunea popoarelor și menirea lui Israel.

Israel nu e cauza stricăciunii popoarelor, ci pedeapsa stricăciunii lor. Acolo unde nu se lasă nimeni conrupt, nici Israel nu se așază! „Fiecare om are ovreiul pe care-l merită", zice Péguy — și are dreptate, recunoscînd astfel lui Israel rolul paradoxal de martor împotriva voinței sale, pentru lucrarea Domnului. Tăgăduiala iudeilor — păcat — devine astfel mijloc de întîrziere a timpului dat mîntuirii noastre.

Dacă oamenii s-ar pocăi, ar înceta și tăgăduiala lui Israel (aci văd eu *momentul* acelei convertiri în masă) și timpul s-ar sfîrși, venind Împărăția Domnului cu putere.

Rezultă de aici că Biserica nu greșește lăsînd pe iudei în plata Domnului, neocupîndu-se atît să-i convertească, ca Biserica romano-catolică, pe cît de mîntuirea creștinilor. Mîntuirea iudeilor — adică încetarea lor de a fi iudei — de-a rezista lui Dumnezeu atîrnă în fapt de tăria rugăciunii creștinilor. Cînd *toți* vor cere fierbinte lui Dumnezeu mîntuirea lui Israel — cînd, adică, nu va mai fi nevoie de *vreme* —, Dumnezeu va scurta și vremea lor.

Ce rezultă de aici?

1) Că iudaismul ca atare nu este o cale mîntuitoare, căci a pretinde că ai rămas în Avraam, după venirea lui Hristos, înseamnă a fi tăgăduit nădejdea lui Avraam, adică pe Domnul, că deci *iudeii nu vor putea fi mîntuiți ca iudei.*

2) Că totuși tăgăduiala iudeilor ține timpul în loc, și Dumnezeu nu se-ndură să-l curme, de mila celor care nepocăiți ar fi sortiți pieirii. Cu alte cuvinte, că iudeii slujesc — împotriva voinței lor — planurilor providenței.

3) Că noi, creștinii, nădăjduim că se vor mîntui toți oamenii, adică și iudeii, că se vor mîntui, adică vor avea viața veșnică, cea care constă „în a cunoaște pe tatăl și pe cel pe care l-a trimis, Iisus Hristos" — adică vor înceta de a fi iudei.

4) Că suferințele iudeilor în veac sînt urmările tăgăduirii lor (aci întîlnim pe Nae Ionescu), dar că aceste suferințe, coextensive timpului (aci iarăși ne întîlnim cu Nae Ionescu), nu sînt fără sfîrșit, adică s-ar putea să nu fie fără sfîrșit.

5) Că sfîrșitul suferințelor lor în veac și, recte, sfîrșitul veacului atîrnă de intensitatea rugăciunii creștinilor, de pocăința lor, de înfrîngerea cerbiciei iudeilor și, pe deasupra și mai ales, de voința lui Dumnezeu.

Cu drag,
Mircea Vulcănescu

O PROBLEMĂ TEOLOGICĂ ERONAT REZOLVATĂ?

Sau: ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu

Izolarea în care m-am aflat pînă acum, în acest orășel de provincie[1], m-a ținut departe de polemica stîrnită în București în jurul prefeței scrise de profesorul Nae Ionescu la cartea lui Mihail Sebastian[2], cu toate că problema dezbătută mă pasionase și pe mine odinioară.

Informația mea fiind fragmentară, întrucît îmi lipseau articolele de început[3], am șovăit să mă amestec. Iată însă că, prin bunăvoința prietenilor, mi-am putut constitui dosarul acestei polemici. Așa că — deși întîrziat —, cred necesar să intervin, mai ales că discuția a luat o întorsătură cam... ciudată.

Las la o parte, azi, atacul d-lui Mircea Eliade împotriva profesorului Nae Ionescu[4], mai întîi pentru că, cu Mircea Eliade m-am putut lămuri stînd de vorbă, și, în al doilea rînd, pentru că obiecțiile lui Mircea Eliade comportă o discuție prea lungă pentru spațiul de care dispunem aici.

Mă ocup numai de prima parte a ripostei d-lui G. Racoveanu. În articolul publicat de acest tînăr teolog în *Credința* de acum o lună, intitulat *O problemă teologică eronat rezolvată, sau ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade*, de care am luat cunoștință abia acum patru zile, fostul meu tovarăș din campania dusă contra noii pascalii, alături de care am semnat cîndva, împreună cu Sandu Tudor, articolul de principii asupra *Infailibilității bisericii*[5], atacă violent opinia lui Eliade, după care cel ce rostește cuiva încă de pe acuma: „Ești pierdut!" păcătuiește împotriva nădejdii creștinești și împotriva libertății harului — sub cuvînt că ar fi potrivnică învățăturii Bisericii Răsăritene.

Las la o parte, azi, problema libertății Harului — discutată pe larg în articolele mai noi ale lui G. Racoveanu — și mă opresc

exclusiv la părerile lui asupra „osîndei de veci" pe care le dă drept ale bisericii.

După ce lămurește, mai întîi, că „d-l Eliade nu e, nicidecum, lămurit asupra *criteriului adevărului* în Biserică", G. Racoveanu are curajul să scrie:

„Vom aminti, deci, d-lui Eliade că *Biserica* (nu subsemnatul, sau d-l Nae Ionescu, sau d-l Mircea Eliade) are o învățătură despre *viața veșnică* și despre *osînda veșnică*." În *Evanghelia* de la slujba morților stă scris: « Și vor ieși cei ce au făcut cele bune întru învierea vieții, iar cei ce au făcut rele, întru învierea osîndirii » (*Ioan*, V, 29)[6]. Că va fi deci o suferință veșnică și o bucurie veșnică.

Mai învață, apoi, biserica, cum că *unele ființe nu se mai pot mîntui*. De pildă, dracii. Vorbește *Sfînta Evanghelie* de « focul cel veșnic care este gătit Diavolului și îngerilor lui » (*Matei*, XXV, 41)"[7].

Așadar, după d-l Racoveanu, e vorba de o învățătură categorică a bisericii, întemeiată pe criteriul fără greș al adevărului, ecumenicitatea bisericii, ceea ce e crezut întotdeauna, pretutindenea, de toți.

Rămîn nedumerit. Să fie preopinentul neștiutor sau de rea-credință?

Căci, iată, deschid cartea celui prin care am învățat cîndva bruma de învățătură ortodoxă pe care o știu, căci titrat în teologie nu sînt — vorbesc de părintele Serghei Bulgakov, decanul Academiei Teologice Ortodoxe a rușilor emigranți la Paris —, intitulată *L'ortodoxie*, publicată în 1932, în acest oraș, la Alcan, la p. 259, și citesc:

„Rămîne totuși, în eshatologia creștină, întrebarea despre *veșnicia* pedepselor din Iad și de alungarea definitivă a celor trimiși în focul cel veșnic gătit Diavolului și îngerilor lui" (text citat de d-l Racoveanu; n. a.);

„Încă din cele mai vechi timpuri, s-au formulat unele îndoieli cu privire la durata nesfîrșită a acestor chinuri; în ele nu se vedea uneori decît un mijloc provizoriu pedagogic — ca să zicem așa — de a lucra asupra sufletelor și se nădăjduia o restaurare finală, *apokatàstasis*";

„Încă din cea mai adîncă vechime, au fost două tendințe în eshatologie: o tendință, regoristă, afirma că pedepsele vor fi eterne, adică definitive și fără sfîrșit; alții, pe care Augustin îi numea în ironie « îndurătorii » (*misericordes*), tăgăduiau veșnicia pedepselor și persistența răului în creație și mărturiseau victoria definitivă a Împărăției lui Dumnezeu, cînd Dumnezeu va fi totul în toți".

Doctrina « apokatastasei » nu e numai aceea a lui Origen, a cărui ortodoxie este îndoielnică din pricina unora din părerile lui; ci este și aceea a sfîntului Grigorie din Nysa, slăvit de biserică, drept doctor, și a ucenicilor săi.

Se credea că doctrina lui Origen fusese condamnată la al V-lea Sinod ecumenic; dar cercetările istorice recente nu mai îngăduiesc nici măcar să afirmăm aceasta.

Prin urmare, ea păstrează drept de cetățenie în biserică, cel puțin în calitate de părere teologică (*teologumenon*). E adevărat că *părerea dominatoare*, expusă în cea mai mare parte a manualelor dogmatice, nu se oprește la chestiunea apokatastasei, sau exprimă idei apropiate de rigorismul catolic.

Pe de altă parte, unii gînditori au profesat și profesează încă idei influențate de doctrina sfîntului Grigorie din Nysa (sau, în orice caz mai complexe ca rigorismul obișnuit).

Este deci de prevăzut că această chestiune va mai fi tratată încă de multe ori și că va fi luminată de noile lumini trimise bisericii de către Duhul Sfînt.

În orice caz, nici un rigorism nu ne poate răpi nădejdea pe care ne-o dau cuvintele biruitoare ale sfîntului Pavel: Dumnezeu a închis pe toți oamenii în răzvrătire, ca să aibă îndurare de toți. O, adîncul bogăției, înțelepciunii și științei lui Dumnezeu! (*Romani*, X, 32–33)[8]...

Și într-altă parte, combătînd ideea catolică a Purgatoriului, părintele Bulgakov adaugă (p. 256):

În acest sens, ne putem întreba, nu dacă există un Purgatoriu, ci mai curînd dacă există un Iad definitiv.

Astfel zis, Iadul nu este el un fel de Purgatoriu? Biserica, cel puțin, nu cunoaște margini eficacității rugăciunilor pentru cei ce au părăsit lumea asta în unire cu ea și crede în acțiunea rugăciunilor acestora.

Biserica nu judecă soarta celor ce nu-i aparțin, sau care sînt despărțiți de ea; ea îi părăsește îndurării Dumnezeiești. Dumnezeu a voit ca și destinele de dincolo de mormînt, ale celor ce

n-au cunoscut pe Hristos și nu au intrat în biserica lui, să ne rămînă necunoscute.

O anumită nădejde ne e dată prin învățătura bisericii despre coborîrea lui Hristos la Iad, și predicii sale adresată aci întregii omeniri precreștine.

E bine înțeles că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie mîntuiți, și să ajungă la cunoașterea adevărului (I *Timotei*, II, 4)[9].

Totuși, nu au fost pînă acum definiții ale bisericii despre sorții necredincioșilor, adulți și copii. Cercetările speculative și opiniile teologice sînt deci libere în această privință.

Nu poate fi așadar vorba, asupra acestor materii, de o învățătură definitivă și fără greș a bisericii — cum pretinde d-l Racoveanu —, întemeiată pe criteriul ecumenicității; ci numai de *păreri teologice*, mai mult sau mai puțin împărtășite, pentru care nu răspunde biserica, ci... autorii lor.

Cu ce autoritate vorbește atunci Racoveanu, în numele bisericii? Și pe cine crede că prostește?

Lucrurile acestea sînt citate dintr-un manual ortodox, a cărui apariție a fost salutată — dacă nu mă înșel — chiar de d-l Racoveanu în „Cuvîntul", cu deosebită căldură.

Dacă lucrurile stau astfel, cum se poate atunci să opună lui Eliade, drept *învățătură a bisericii întemeiată pe criteriul infailibil pomenit*, o doctrină care nu e decît o *părere în sînul bisericii* (a lui Racoveanu, a fericitului Augustin și a altor părinți, oricît de numeroși; dar, oricum, numai a *cîtorva*); ci nu a bisericii întregi?

Să nu fi știut el acest lucru? Greu de crezut. Cum rămîne, atunci, cu lauda pe care el, teolog, a făcut-o acestei cărți?

Să fi voit să înfunde *cu orice preț* pe Mircea Eliade? S-ar putea. Dar cum rămîne cu părerile lui Tudor Vladimirescu despre cinstea în polemică?

Sînt trist, că n-am ales decît între una, sau alta...

Sau poate, să nu fie și la el, ca și la Eliade, decît o iuțeală din condei...

E păcat, căci lucrurile sînt prea serioase, ca să ne fie îngăduit să facem gafe!

Despre antinomia Harului și a libertății, altă dată.

Cîmplung, în ziua tăierii capului sf. Ioan[10].

D-l Gheorghe Racoveanu mă cinstește — în felul său —, și pe mine, cu un răspuns în *Credința* din 4 septembrie 1934.

Neputîndu-i răspunde în stilul „care e al omului însuși" (Buffon), mă ocup numai de gîndul pe care îl pot împărtăși.

Amintesc dezbaterea.

Era vorba de o părere a lui Mircea Eliade, dezvoltată în două articole — pe cît de nedibace ca formă, pe atît de adevărate ca fond —, prin care arăta că e păcat, împotriva milei lui Dumnezeu și a nădejdei creștinului, să spui cuiva de pe acuma: „Ești pierdut!"

Racoveanu i-a replicat — mult mai tăios decît se cuvenea unui prieten, fie chiar căzut în greșeyală — că habar n-are de criteriul adevărului bisericesc, întrucît aceasta are, în problema discutată, o învățătură categorică, opusă celei expuse de Eliade.

Mi-am îngăduit să mă amestec în discuție — poate cam intempestiv —, arătînd că Racoveanu greșește cînd opune lui Eliade o părere categorică a bisericii, deoarece, în această materie, biserica nu s-a rostit niciodată categoric, întemeiată pe criteriul infailibil amintit; și că, deci, acest domeniu este liber „teologumenelor", adică doctrinelor pentru care nu răspunde biserica, ci autorii acestora.

Am arătat, în acest sens, că există *autorități ortodoxe* contimporane (dintre care n-am citat decît pe Bulgakov, decanul Facultății Teologice Rusești din Paris, deși, afară de Florovski și Trubețkoi, îmi stă la dispoziție toată teologia rusească a vremii noastre, și în special: Florenski, Karsavin și bulgarul influențat de ei, Zankov), care profesează, astăzi încă, pe urmele unora din sfinții părinți, aceeași părere cu Mircea Eliade; și că, prin urmare — oricare ar fi adevărul în ce privește *fondul* dez-

baterii —, nu se poate tăgădui că este vorba numai de o părere teologică liberă discuției; ci nu de o învățătură bisericească obligatorie, întemeiată pe criteriul fără greș, cu care încercase domnia-sa să închidă gura lui Eliade[1].

La aceasta Racoveanu înțelege să răspundă, angajînd o polemică de fond cu... decanul facultății rusești de teologie ortodoxă din Paris, fără să-și dea seama că, prin aceasta, săvîrșește, pentru toți cei ce știu ce-nseamnă a gîndi, un caz flagrant de sofismă numită *ignoratio elenchi*[2], adică, pe oltenește: „— Mă Ghiță, dragi ți-s fetele? — Dragi! — Și tu lor? — Și ele mie!"

Îl face pe bietul părinte Serghie... — căci el vorbea, eu nefăcînd decît să citez... — eretic, vrednic de apostrofele lui Tudor Vladimirescu[3] și mai știu eu ce... Pe deasupra, Racoveanu îl mai are și la mînă. Părintele Serghie spune verzi și uscate. Căci, iată, i-a scris lui scrisoare, în care declară, ca un iezuit, că cele scrise în cartea citată sînt scrise pentru... neortodocși; de unde, Racoveanu conchide, cu aceeași înțelegere superioară, că sînt scrise neserios, sau poate că sînt neadevărate!...

Racoveanu ăsta e, desigur, un băiat bun și inimos, de vreme ce-și pune adevărul în cap, numai ca să apere pe Nae Ionescu de o erezie pe care acesta, mai subtil, nu a comis-o! Atît îl strică numai că, fiind oltean, este... iute la mînie. Și, știți..., „omul la mînie..."

Cu amestecul lui Tudor Vladimirescu în discuții sînt deprins, fiind și eu oltean de pe Teslui[4], cu atît mai mult cu cît bunicu-meu l-a găzduit, l-a ospătat și l-a ajutat cu „franci" cîndva să ajungă la domnie și să ne scape de greci[5]. Numai că nu asta era în discuție.

Părintele Serghie zice, în cartea lui: există două tradiții în eshatologia creștină. Una, urmată de majoritatea părinților și teologilor, după Augustin, crede Iadul absolut și definitiv, sprijinită pe anumite texte. Alta, sprijinită pe alte texte, împărtășită de o minoritate, urmează învățătura lui Origen și a sfîntului Grigorie din Nysa, după care pedeapsa „veșnică" nu înseamnează pedeapsă „fără sfîrșit"; căci e scris că la sfîrșit „Dumnezeu va supune tot vrăjmașul" și „va fi totul în tot".

Între aceste două păreri — continuă Bulgakov —, biserica nu s-a pronunțat, așa că părerile în privința ei sînt libere.

La asta, Racoveanu răspunde citînd opiniile, respectabile, fără îndoială, ale cîtorva sfinți părinți, dintre cei ce susțin prima părere, spre a dovedi că are dreptate.

Să mă ierte, dar nu e așa. Căci i-aș putea răspunde, continuînd a cita încă pe mulți alți părinți bisericești, care mai sînt de aceeași părere, continuînd apoi și cu cei care împărtășesc părerea potrivnică. Dar ce am dovedi cu asta?

Firește că i-am putea număra. Și am constata, la sfîrșit, fără mirare, lucrul pe care nu l-a tăgăduit desigur nici părintele Serghie (vezi articolul meu precedent[6]), de vreme ce l-a mărturisit hotărît, anume că, părerea *predomnitoare* e aceea a preopinentului nostru.

Dar nu văd ce e de discutat aici. Nu-i acordasem oare aceasta încă de la început?

Alta este întrebarea litigioasă. Anume, dacă Racoveanu a avut dreptate să arunce fulgerele bisericii în cap lui Eliade, fiindcă a nesocotit „învățătura acesteia"?

În discuție, nu era, deci, care din cele două opinii e mai răspîndită; ci, dacă există, în această materie, o învățătură fără greș a bisericii, întemeiată pe criteriul certitudinii pe care nu-l cunoaște Eliade?

Dar vorba ceea: una vorbim, bașca ne-nțelegem.

Crede Racoveanu că criteriul acesta al certitudinii bisericești, pentru care mărturisim împreună, e ca „votul universal", sau ca „juratorii" noștri vechi, de numeri glasurile „pentru" și „contra" și dai dreptate pîn-la urmă celui care aduce mai multe căciuli?

Sau crede Racoveanu că temeiul criteriului fără greș al credinței nu e Sfîntul Duh, care se rostește numai în unitatea de dragoste a bisericii întregi; ci un fel de trecere la limită, prin extensiune graduală, a criteriului sceptic, probabilist, al iezuiților, după care — în orice controversă, în care nu e sigur cine are dreptate — o părere este cu atît mai probabilă, cu cît e mai răspîndită? Nu de alta, dar avem chiar manuale de teologie dogmatică scrise de ortodocși, dar copiate după catolici, care susțin acest lucru!

Nu, firește. Racoveanu știe că acest criteriu este însuși Duhul Sfînt vădit în unitatea ecumenică a învățăturei bisericești. Și mai știe, deci, și că acolo unde acest criteriu suprafiresc nu

se manifestă, n-avem de-a face decît cu păreri omenești, respectabile, firește, în ceea ce afirmă, pentru că nu sînt vorbe de clacă, ci rodul unei lungi trăiri creștinești, dar pentru care nu dă seama biserica în întregul ei; ci fiecare din cei ce le susțin. Și asta, pentru bunul motiv că fiecare vede numai o *parte* din adevăr, în loc de Adevărul întreg; și, prin urmare, dacă nu greșește, afirmînd că ceea ce spune este adevăr, greșește afirmînd că acesta e tot adevărul!

Și, dacă mi-e îngăduit să spun și eu părerea mea în această dezbatere, mărturisesc că cele două fragmente de adevăr care se împotrivesc în ea, și din care fiecare tabără pune în relief numai pe una, sînt: *Dreptatea* lui Dumnezeu, care cere judecată, și *Dragostea* lui, care vrea să mîntuie pe toți. Aci mi se pare mie cheia controversei și dificultatea ei. Și, aci, cred că Duhul Sfînt va să stabilească *Unitatea*, vădind, într-un fel pentru care mintea noastră speculativă e deficientă, că cele două daruri ale lui Dumnezeu, departe de a se împotrivi, se împlinesc. Noi nu știm cum... și judecăm după dreptatea și dragostea omenească, firește greșind, siliți fiind de minte să conchidem de la dreptate la neîndurare (minoritatea), sau de la îndurare la nedreptate (rigoriștii).

Dacă preopinentul meu admite baza asta de discuție, cred că ea poate continua, ducînd măcar la lămurirea temeiurilor pentru care fiecare din cele două doctrine este susținută de sprijinitorii ei, împlinind todeodată dreptatea; dar, fără a ne răpi nădejdea îndurării Lui. E, aci, o soluție care e, *în fond*, a amîndoror opiniilor. Dacă nu, discuția e inutilă. Căci altfel cred că am dovedit ceea ce vream. Că e vorba numai de o părere, ci nu de o dogmă. Și că, prin urmare, greșit a opus Racoveanu lui Eliade învățătura bisericii, acolo unde nu-i putea opune decît o părere dominantă.

Că Racoveanu suspectează părerea lui Bulgakov, asta e un fapt. Dar asta îl privește. Mie mi-ajunge să constat, aici, controversa între autoritățile bisericești. (Știu, de altfel, că și părintele Mihălcescu, decanul Facultății Teologice din București, se teme și el de învățăturile părintelui Bulgakov, cum se teme de altfel și școala modernă de dogmatică grecească, care vădește, tocmai prin faptul că există, că problema e controversată. Lucrul, cum vedem, nu e izolat. Dar asta e o *querelle de bonnets*[7].)

În orice caz, e fapt că *în* Biserica ortodoxă Eliade nu e singur. Și apoi, foarte mulți din preopinenții părintelui Serghie fac dogmatică ortodoxă, pe baza catehismului conciliului din Trente. Cercetări recente au dovedit, în această privință, influențe tomiste certe asupra *Mărturisirii ortodoxe* a lui Movilă. Și asta nu e o poveste fără urmări pentru chestiunea care ne interesează, fiindcă toate lucrurile se țin. În această privință, catehismul sinodului din Trente, al catolicilor, impunînd raționalizarea credinței ca articol de dogmă, înlătură, implicit, toate doctrinele care nu se pot sprijini pe construcții raționale coerente. Eu nu știu însă, cel puțin pînă acum, ca speculațiile Tomei din Aquino despre „unitate și treime" să facă autoritate la noi în biserică, deși și pe ele le găsim în unele cărți simbolice.

Dimpotrivă, știu că tradiția răsăriteană și chiar unii dintre ruși (Florovski) înclină todeauna către caracterul tainic și paradoxal al adevărurilor dogmatice: biserica unind, pe temeiul Sfîntului Duh, adevărurile potrivnice pe care erezia, mai rațională ca dogma, le desparte.

CONDAMNAREA LUI ORIGEN

Răspuns lui Gheorghe Racoveanu
în chestiunea eshatologică

ARE DREPTUL CREŞTINUL SĂ NĂDĂJDUIASCĂ MÎNTUIREA TUTUROR?[1]

Superioritatea cu care m-a luat la vale, în răspunsul său, d-l Gheorghe Racoveanu — într-un stil deprins de la împăratul Justinian şi cu o logică învăţată de la Iancu Jianu —, m-a făcut să stau mult timp în cumpănă, dacă trebuie, sau nu, să-i răspund[2].

Ifosul cu care îşi desfăşoară diploma de licenţă în teologie, de parcă ar fi pielea cerului făcută sul la ruperea celei de a şasea peceţi a cărţii pe care nu s-a găsit nici un om vrednic s-o deschidă; dispreţul cu care aruncă „biletul de lăsare la vatră" a neopostunului *Chrysorroast* (pe greceşte: slujitor al vistieriei) — naiv, m-au impresionat.

Cînd lumea-ţi spune că eşti beat, cuviincios lucru e să te duci să te culci; iar cînd ţi se spune că nu te pricepi, faptă filozofică ească e să taci din gură.

Dar dacă amuţeşti după ce ai apucat să deschizi gura, cei care te-au auzit îşi închipuie că 1) ţi-a luat-o pe dinainte şi 2) că te sfieşti să dai preopinentului, pe faţă, dreptatea pe care i-o recunoşti în gînd.

Tăcerea îmi întoarce, astfel conjugate alternativele de care mi se părea că mi-au scăpat. Şi nepriceperii, dovedite de cel din urmă, i se adaugă „reaua-credinţă", presupusă de cea dintîi.

Dar, cum e, fără-ndoială, mai bine să fii sigur tîmpit decît să rişti să nu fii de bună credinţă; şi cum este şi mai bine să nu fii nici una, nici alta; iată-mă iarăşi gata, cu toată nepriceperea, să-mi conving prietenul că a tras peste treizeci şi unu[3].

Sistemul de argumentare al d-lui Racoveanu este, pe scurt, următorul:

1) sf. Ioan Damaschinul, comentînd textul *Evangheliei de la Matei* (XXV, 41[4]), învaţă vecinicia pedepselor Iadului;

2) sinodul al VII-lea ecumenic laudă pe sfîntul Ioan Damaschinul ca pe o autoritate în materie de ortodoxie.

Concluzie: sinodul al VII-lea ecumenic confirmă în totul învăţăturile sfîntului în chestiunea vecinicieí muncilor Iadului.

Contraproba: aceeaşi învăţătură este dezvoltată în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă[5], catehism al întregii Biserici răsăritene.

Mărturisesc că acest sistem de a argumenta nu ne satisface. Şi iată de ce.

Îndreptarul credinţei ortodoxe al sfîntului Ioan Damaschinul este, fără îndoială, o carte de învăţătură de mare autoritate în ortodoxie, despre tot ceea ce au învăţat cele şapte sinoade ecumenice. Împărţirea lor a fost urmată de aproape toate catehismele, răsăritene, ca şi apusene, şi rolul ei în Răsărit a fost comparat cu acela al *Summelor teologice*[6] în Apus.

Dar, a conchide de aci că *toată* învăţătura acestui îndreptar e *sigură*, chiar în chestiunile în care nu s-au pronunţat sinoadele ecumenice; şi că în nici un punct nu cuprinde vreo părere care să fie personală a autorului ei; ci nu a bisericii întregi, înseamnă a prejudeca tocmai ce e pus în discuţie, adică a-ţi acorda singur ceea ce trebuie dovedit.

De aceea, referindu-mă la sistemul de argumentare al lui Racoveanu, am şi pomenit de oarecare logică a lui Iancu Jianu. Căci gîndul celui dintîi e ca murgul celui din urmă..., trece prin dificultate ca şi cum nici n-ar exista, adică, o ia razna, nedîndu-şi seama nici care sînt dificultăţile şi nici ce chestie e-n discuţie.

Cît despre lauda şi întărirea învăţăturii sf. Ioan din Damasc de către al VII-lea sinod ecumenic, citată-n sprijinul acestei interpretări de d-l Gh. Racoveanu — observ că ea e prilejuită şi se referă la cu totul altceva, şi anume, la învăţătura acestuia privitoare la icoane, confirmată de Sinod împotriva celor ce le huleau, aşa că e abuziv să concluzi de la o întărire circumstanţială a unei mărturisiri determinate la o solidarizare explicită a Sinodului cu întreaga învăţătură a acestuia.

E aci un fel de a conchide care vine împotriva legilor gîndirii discursive şi care constituie eroarea de argumentare numită de obicei *silogism cu patru termeni*[7], eroare care înfrînge regula după care *termines est triplex; mediu, majorque, minor-*

que[8], precum și regula după care *latines terminus quam praemissae conclusion non vult*[9].

Părerea sfîntului Ioan Damaschinul poate fi citată, firește, în vederea căutării acelui *consensus patrum*[10], care constituie — pentru acei dintre ortodocși care admit existența unor criterii vizibile, externe, ale ecumenicității — al treilea dintre aceste criterii.

Sfîntul Ioan Damaschinul e, sub acest raport, firește, o mare autoritate, întrucît alcătuiește, împreună cu sfinții Vasile cel Mare, episcopul Capadociei, Grigorie, episcopul din Nazianz, zis Grigorie Teologul, și Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolei, grupul celor patru părinți ai Bisericii răsăritene, ziși „ecumenici", adică, a căror învățătură oferă cele mai multe garanții de ortodoxie și al căror consens sprijină, dintre învățăturile sfinților părinți, în primul rînd, dreapta credință.

Dar, în chestiunea care ne preocupă, ce ne aduce în plus textul citat din sfîntul Ioan Damaschinul, peste ceea ce scrie în *Evanghelia de la Matei* (XXV, 41), unde vorbește însuși Domnul Hristos, pe care o reproduce și despre care se discută?

Căci, încă o dată, nu se discută caracterul *dominant* al opiniei împărtășite de sfîntul Ioan Damaschinul în privința eshatologiei, ci dacă această opinie este universal împărtășită de biserică.

Admițînd însă acest mod de a vedea, există, firește, în sprijinul tezei domnului Racoveanu numeroase alte texte.

O parte din ele, și anume, acele ale părinților ecumenici, le-a adunat *împăratul Justinian* în edictul său *Adversus Origenens* — și anume, pe ale *sfîntului Vasile*, ale *sfîntului Grigorie din Nazianz* și pe ale *sfîntului Ioan Gură de Aur*, multe din ele categoric opuse oricărei apocatastaze. Prin strădania d-lui prof. Tudor Popescu[11], aceste texte stau azi la dispoziția oricui, în românește, fiind publicate împreună cu traducerea întregului tratat al lui Justinian în revista „Studii teologice", an IV, București, la paginile 50, 51 și 52, cu referințele respective[12].

O altă parte, și anume, învățătura *fericitului Ieronim*, a lui *Teofilact* (ale cărui texte au fost introduse prin stăruințele lui Meletios Syrigos și în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, în sinodul de la Iași), a *papei Anastasie* și a canonistului răsăritean mai nou, scolasticul *Zonara*, le-am aflat pomenite în *Origeniana* lui Huetius din 1685.

Alte texte din *sfîntul Vasile* am găsit în *Epistola* lui *a 46-a*, în al treilea volum, partea a doua, a ediției benedictinilor și la p. [...][13] din partea I a primului volum. Părintele Serghie pomenea și de părerea fericitului Augustin.

Și, tot în Huetius am aflat un text în care însuși *Origen* se pronunța odată, în *Comentariile Evangheliei lui Ioan*, împotriva învățăturilor sale repetate aiurea de patru ori, în aceeași carte, că pedepsele osîndiților nu vor avea sfîrșit.

În favoarea tezei potrivnice — în afara textelor lui *Origen*, asupra cărora plutește, în viziunea de erezie pe care tradiția răsăriteană o atribuie (după cum o dovedește și referința *Mărturisirii ortodoxe*, din răspunsul la întrebarea a [...]-a[14]), învinuire pe care o vom cerceta mai departe —, același Huetius reproduce un text al sf. *Grigorie din Nazianz*, în care blîndul episcop — citat cu o opinie potrivnică în edictul lui Justinian — se îndoiește, de astă dată, de veșnicia pedepselor viitoare ale osîndiților; apoi, textele lui *Grigorie din Nysa*, în care învață că pedepsele osîndiților vor avea sfîrșit, și textul lui *Justin Martirul*, care socotește că pedepsele osîndiților iau sfîrșit prin moartea sufletului.

În sfîrșit, printre doctrinele intermediare — mai complexe — de care vorbea părintele Bulgakov, găsim, tot în Huetius, pomenite părerile apuseanului *Rufin* (cel care, traducînd greșit pe Origen, i-a cășunat acestuia acuzații suplimentare de erezie asupra Sfintei Treimi), Rufin, care crede că pedeapsa Diavolului e veșnică, dar a osîndiților e vremelnică, mai găsim părerea episcopului *Ambrozie al Mediolanului (Milanului)*, care învață că osîndiții vor fi uneori sustrași pedepselor; dar Diavolul niciodată; mai găsim o părere a *sfîntului Ioan Gură de Aur* — învinuit el însuși, părintele ecumenic, de a fi sedus de origenism —, care învață că cei vii pot îndulci, prin rugăciuni, pedepsele osîndiților, ceea ce atenuează — în privința nădejdii despre care discutăm — rigorismul celeilalte păreri a sa, reprodusă în edictul lui Justinian, învățătură similară de fapt celei expuse și de *fericitul Augustin*.

Alături și pe deasupra textelor lui Huetius stau, pentru noi, mărturisirile de credință răsăritene, care, alături de linia strict rigoristă care pornește de la *sf. Vasile* și trece pe la *sf. Ioan Damaschinul*, dezvoltă o doctrină intermediară, apropiată de aceea

a părinților citați acum în urmă, care împacă — în îndurarea lui Dumnezeu — și exigențele textului evanghelic categoric privitor la veșnicia pedepselor Iadului și nădejdea creștinului.

În acest sens, Racoveanu mă trimitea la întrebările [...][15] și [...][16] ale *Mărturisirii ortodoxe*, sărind, nu știu de ce, pe[ste] cele două întrebări intermediare: [...][17] și [...][18], în care e vorba de putința de mîntuire a celor morți fără ispășire.

În această privință, se cuvine să ne oprim o clipă la învățătura despre sfîrșit a *Mărturisirii ortodoxe* a lui Petru Movilă, pe care mi-o citează ca un ultim și zdrobitor argument în favoarea tezei sale d-l Gheorghe Racoveanu*.

Dacă ținem seama de ansamblul învățăturii cuprinse în *Mărturisirea ortodoxă* privitoare la sfîrșit, vedem că ea se situează nu atît pe linia „rigorismului strict", cît pe linia „doctrinelor intermediare mai complexe", de care vorbea Bulgakov.

Căci, deși ea afirmă hotărît *veșnicia pedepselor*, de acord în aceasta cu textul capital din *Matei XXV*, 41; și adevărul — nediscutat la noi — că nu există *pocăință* a sufletelor după moarte, mărturisește totuși, în răspunsurile la întrebările [...][19] și [...][20] (sărite de Racoveanu) — pe temeiul textelor din Teofilact — putința îndurării lui Dumnezeu pentru rugăciunile bisericii și putința mutării sufletelor de la chin, prin rugăciunile ei; cu o singură excepție: aceea a hulei împotriva Duhului Sfînt. (Ceea ce, firește, lasă — dacă nu întreagă, măcar aproape întreagă — nădejdea celor care așteaptă, cu *Acatistul Bunei-Vestiri*, golirea Iadului de păcătoși prin universalizarea rugăciunilor bisericii.)

Trebuie, totuși, observat că învățătura *Mărturisirii ortodoxe* despre lucrurile de la sfîrșit a suferit numeroase prefaceri în cursul dezbaterilor sinodului de la Iași, învățătura inițială a lui Petru Movilă, inspirată de *Summele* catolice, rigoristă, în privința veșniciei Raiului și Iadului, dar care admitea — pentru satisfacerea nădejdii, analog purgatoriului catolic, dar fără foc în el — existența unui locaș intermediar al sufletelor, între întîia și a doua judecată; fiind înlăturată de Meletios Syrigos și înlocuită cu sistemul mixt pomenit mai sus, în care drepții și păcătoșii sînt despărțiți de îndată după moarte, dar care deosebește, măcar local și circumstanțial, dacă nu prin esență, „Raiul final veșnic" de după judecata generală (împărăția lui Dumnezeu) de „Raiul pămîntesc" (sînul lui Avraam) în care stau sufletele pînă la Aceasta (Iadul provizor) și „Hadesul" (locașul morților de sub pămînt), de unde scapă cîte unii, prin rugăciunile bisericii, de „gheena" (Iadul de foc, focul nestins, moartea a doua), din care nimeni din cei intrați nu mai scapă.

Dacă însă comparăm învățătura privitoare la sfîrșit a diferitelor catehisme (socotite de unii a fi „cărți simbolice" ale bisericii ortodoxe), constatăm însemnate deosebiri de la una la alta.

Astfel, *Mărturisirea* lui Dositeiu al Ierusalimului, se deosebește, cel puțin într-o privință, de *Mărturisirea*... lui Petru Movilă — așa cum a ieșit din sinodul de la Iași —, întrucît e mai explicită în privința acestei deosebiri.

Iar *Micul catehism*[22] al lui Movilă, publicat după acest sinod, lasă toată materia sfîrșitului într-o indeterminare, care lasă deschisă atît interpretarea dată în *Mărturisirea*... de la Iași, cît și opiniile precedente, catolicizante, ale lui Petru Movilă, doctrina *Micului catehism* putînd fi subscrisă, în această privință, după *Mărturisirea* recenților traducători catolici ai *Mărturisirii ortodoxe*, fără deosebire, de ortodocși și de catolici.

Din toate cele ce preced se vede bine oarecare șovăire a învățăturilor privitoare la sfîrșit, care confirmă în totul cele cuprinse în citatul părintelui Serghie, făcut în articolul precedent[23], și infirmă, ca nefundată, încrederea excesivă a d-lui Racoveanu.

Rămîne totuși de văzut acum, dacă, în fața acestei șovăiri — în privința sfîrșitului —, există în biserică *desăvîrșită libertate de opinii*, cum și-ar putea închipui unii, din cele ce s-au spus mai sus, sau dacă există unele lucruri sigure, în afară de orișice discuție și în această privință; adică, dacă nu există, în această materie, decît o libertate mărginită la anumite chestii.

Problemă care ne apropie de cercetarea directă a ceea ce a condamnat biserica din învățătura despre sfîrșit a lui Origen, adică ceea ce nu mai e îngăduit creștinului ortodox să creadă, sub pedeapsa anatemizării.

Pentru stabilirea acestuia, se vede bine că nu mai e suficient să ne referim la „învățătura sfinților părinți", ci trebuie să ne

* Las la o parte, pentru o discuție ulterioară[21], chestiunea lămuririi *autorității* pe care o au *Mărturisirile* — și în special *Mărturisirea ortodoxă* — în ce privește definirea tradiției noastre dogmatice, în Răsărit, și nu discut decît pe textele existente.

referim direct la autoritatea bisericii, exprimată prin organul ei cel mai înalt și fără greș de manifestare, pe care îl știm a fi Adevărul rostit în primele șapte sinoade ecumenice recunoscute de tradiția universală a bisericii. Rămîne, cu alte cuvinte, să vedem — la origină — ce a condamnat biserica din învățătura lui Origen.

Iată însă că, vrînd să aflăm acest lucru, ne lovim de incertitudini istorice, căci condamnarea lui Origen de către al 5-lea sinod ecumenic e obiectul a numeroase controverse.

Într-adevăr, se contestă de către numeroși istorici, atît:

1) prezența inițială a numelui lui Origen în anatema a 11-a a sinodului din 553, alături de Arie, Nectarie, Teodor din Moponeste și alți eretici, condamnați de sinoadele precedente, a căror anatemă e rostită în bloc, ca o confirmare a condamnărilor acestor sinoade;

2) faptul că cele 15 anateme rostite împotriva acestuia de cei „165 de părinți adunați în sinod la Constantinopol", cuprinse în codexul descoperit de P. Lambek în veacul al XVIII-lea în Arhivele Vieneze, ar fi, într-adevăr, opera sinodului al 5-lea ecumenic (unii atribuindu-l sinodului local, ținut sub patriarhul Menas în Constantinopol, cu zece ani înainte).

Textele pe care se sprijină controversa se pot afla, fără prea multă trudă, în *Istoria sinoadelor* a lui Héfélé, traducerea fraceză a abatelui Delarc, din 1870, volumul III, § 254, 255 și în special 256, 257, 267 (pp. 472–477) și 274 (pp. 514–516), cu referințele respective.

Textele care pledează în favoarea ecumenicității condamnării sînt:

1) mărturia contimporanului *Chyrill din Schitopolis*, cuprinsă în cartea lui despre *Viața sfîntului Sava* (cap. 90), care zice: „Cînd sfîntul și ecumenicul sinod al 5-lea se întruni la Constantinopol, Origen și Teodor din Moponeste au fost loviți de o anatemă *comună* și *universală*, condamnîndu-se și ceea ce Evagrie și Dydin *învățaseră despre preexistență și apocatastază*" (cf. Héfélé, *loc. cit.*, pp. 473–474);

2) mărturia contimporanului *Evagrie*, din *Istoria* lui *bisericească* (cuprinsă-n cartea a IV-a, c. 38), după care sinodul al 5-lea, primind de la călugării palestinieni Evloghie, Conon și alții un memoriu împotriva lui Origen, după anatemizarea celor trei capitule ale lui Teodor din Moponeste în primele opt ședințe ale sale, ar fi condamnat și pe Origen și discipolii săi, anatemizînd în special pe Dydin și pe Evagrie (*ibidem*, p. 474);

3) mărturisirea sinodului local din Lateran, ținut în 649, care, în canonul al 18-lea, vorbește de Origen, Dydin și Evagrie, ca fiind condamnați de primele 5 sinoade ecumenice (*ibidem*);

4) cele două referințe cuprinse în actele următoarelor două sinoade ecumenice (al VI-lea, din 680, ședințele 17 și 18, și al VII-lea, ședința a 7-a), care afirmă că sinodul al V-lea ecumenic se întrunise în vederea lui Teodor din Moponeste, a lui Origen, Dydin și Evagrie (*ibidem*).

(Textele acestea sînt pomenite de Héfélé, după teza cardinalului *Norris* despre discuțiile celui de al V-lea sinod, c. 6, reprodusă după ediția fraților *Ballerini*, t. I, p. 638 și următoarele; cf. Héfélé, *op.cit.*, p. 472.)

Textele care pledează împotriva condamnării ar fi:

1) edictul de convocare a sinodului al V-lea ecumenic, care ni s-a păstrat și care nu pomenește de Origen;

2) actele *sinodului* al V-lea, în starea în care ni s-au păstrat în arhivele bisericești și care nu cuprind cele 15 anateme rostite împotriva lui Origen;

3) rezumatul lucrărilor sinodului făcut de patriarhul Eutychie, în ultima ședință, *înainte de semnarea procesului-verbal*, în care nu se pomenește de Origen;

4) cel două edicte, ulterioare, prin care papa Virgiliu se alătură și el hotărîrilor sinodului, nu vorbesc decît de condamnarea celor trei capitole ale lui Teodor din Moponeste;

5) mărturia papei Grigorie cel Mare, că, în al V-lea sinod ecumenic, n-a fost condamnat decît un singur om (Teodor din Moponeste).

(Aceste texte sînt reproduse de Héfélé, *loc. cit.*, pp. 475–476.)

Acestor texte li se adaugă observațiile că:

6) textul lui *Chyrill Schytopulos*, favorabil condamnării, e suspect de a fi confundat într-o aceeași origine comună, condamnarea lui Origen, Dydin și Evagrie, cu aceea a lui Teodor din Moponeste, întrucît decretul patriarhului Eutychie din Constantinopole, prin care s-au cunoscut în lavrele răsăritene aceste condamnări, a confirmat simultan hotărîrile sinodului al V-lea

ecumenic și hotărîrile sinodului anterior, din 543, ținut sub Menas, împotriva lui Origen, Dydin și Evagrie (*ibidem*, p. 476);

7) mărturisirea lui Evagrie confundă, de asemeni, sinodul ecumenic din 553 cu cel local din 543 (*ibidem*, p. 476);

8) cît privește mărturisirile cuprinse în actele ultimelor două sinoade, *Héfélé* observă că, de vreme ce contimporanii făceau această confuzie, ea a putut fi făcută *a fortiori*, mai tîrziu, cu toată *buna-credință*. E însă de observat că sinodul al VI-lea a avut cunoștință că actele celui de al V-lea sinod i s-au transmis amplificate, așa că a și întreprins o anchetă spre a stabili ce s-a adăugat, însă ancheta nu s-a ocupat decît de textele privitoare la Teodor din Moponeste (*ibidem*, p. 477 și în special 469 și urm., unde discută cele petrecute în a 3-a ședință a celui de al VI-lea sinod cu privire la actele rămase de la cel de al V-lea).

Obiectivele discuției stîrnite în jurul acestei chestiuni, mai ales între apuseni, au avut drept țintă să știe:

1) dacă numele lui Origen nu figura deloc în actele sinodului, cum pretind Halloix, Garnier, Jacques Basnage și *Wolch*, întemeiați pe argumente mai mult sau mai puțin temeinice, reproduse de cel din urmă în a sa *Istorie a ereziilor, schismelor și luptelor religioase pînă în vremea Reformei*, vol. VIII, pp. 284 și urm.; cf. Héfélé, *op.cit.*, p. 515;

2) dacă Origen a fost efectiv condamnat, dar numai *„transcendo et in cumulo"* (adică „în treacăt și în cumul" cu ceilalți eretici: Arie, Nectarie etc., în anatema a 11-a a sinodului al V-lea, cum crede *Héfélé* (*ibid*em, pp. 515–516); sau, în sfîrșit,

3) dacă au fost ședințe speciale, consacrate lui Origen, de către al V-lea sinod, cum crede *cardinalul Norris*, urmat de *frații Ballerini*, pe urma vechii tradiții răsăritene (vezi: mai sus), fie înainte, fie după cele 8 ședințe, ale căror acte ni s-au păstrat;

și dacă în aceste ședințe speciale s-au formulat cele 15 anateme împotriva lui Origen, atribuite de *Héfélé* sinodului din 543, așa încît codexul care le cuprinde, descoperit la Viena și semnat de același număr de părinți cu actele sinodului din 553, să poată fi considerat efectiv, ca urmarea, socotită pierdută, a actelor celui de al V-lea sinod ecumenic.

S-ar putea deci adopta, în această controversă istorică, o părere motivată, ca oricare alt istoric, întemeindu-mă pe valoarea relativă a diferitelor texte potrivnice și făcînd ipoteze asupra felului în care se explică divergența lor.

Nu o fac totuși.

Mai întîi, pentru că nu am loc.

Și apoi, pentru că, mărturisesc că, pentru un nespecialist ca mine, faptul că cele două sinoade ecumenice următoare, de acord cu o tradiție foarte răspîndită în biserica răsăriteană — pe care am văzut-o exprimată și în răspunsul al 66-lea al *Mărturisirii ortodoxe* — sînt de acord să creadă că Origen a fost condamnat de un sinod ecumenic, îmi pare un motiv mai puternic de crezare decît orice discuție teoretică.

Căci în ortodoxie nu reconstituirile istorice judecă Tradiția bisericii, ci conformitatea cu Tradiția judecă valoarea reconstituirilor istorice.

Am arătat, totuși, care e starea discuției, ca să știe preopinentul meu că, spre deosebire de Arie și alți ereziarhi, despre condamnarea cărora nu e nici o discuție, există, cel puțin pentru unii, un apel încă nejudecat în fața istoriei în privința faptului dacă Origen a fost sau nu condamnat, și-n ce măsură!

Eu nu-i urmez, pentru motivele arătate mai sus. Dar lucrul nu e nici... așa de ridicol, cum lasă să se înțeleagă Racoveanu.

Sînt gata, deci, să acord preopinentului meu — fără discuție, dar nu fără conștiința problemelor nedezlegate pe care le las în urmă —, în ce privește *faptul* condamnării lui Origen, maximum-ul pe care îl poate dori, adică:

1) nu contest prezența inițială a numelui lui Origen în *Anatema a XI-a* a sinodului al V-lea ecumenic;

2) socotesc cele 15 anatematisme îndreptate împotriva lui Origen „de cei 165 de părinți adunați în sinod la Constantinopol" — cuprinse în codexul descoperit la Viena — a fi, într-adevăr, opera celui de-al V-lea sinod ecumenic, fie că au fost formulate direct de el în ședințe anterioare, sau posterioare celor 8, ale căror acte s-au păstrat; fie că ele au fost numai confirmate, explicit, și reproduse, sau numai implicit prin repetarea în treacăt și în bloc a condamnării precedente rostite în 543.

Afirm, însă, că nici unul din aceste texte nu vine în contradicție cu cele afirmate de părintele Bulgakov — pe care le-am reprodus în precedentul meu articol —, oricît de simplist și de cazon ai vrea să privești lucrurile.

Căci, ceea ce condamnă sinoadele ecumenice nu este învățătura generală despre sfîrșit, mărturisită de apostol, după care „Dumnezeu va fi totul în tot“ (I, *Corinteni*, XV, ...[24]); ci forma ei specială origenistă, adică, interpretarea greșită a doctrinei sfîrșitului, legată de erorile inerente sistemului de gîndire neoplatonist, folosit de Origen în încercarea lui de interpretare a învățăturilor creștine.

Cine nu crede acest lucru n-are decît să compare anatema a 9-a, privitoare la eshatologia lui Origen, propusă de edictul împăratului Justinian, prezentat mitropolitului Menos, spre a fi supusă discuțiilor sinodului din 543, cu anatemele 11, 14 și 15, formulate sau confirmate de al V-lea sinod ecumenic.

Anatema propusă de Justinian tranșează chestia cu sabia, militărește. Ea e limpede, categorică și fără rezerve, referindu-se, prin Origen, la orice fel de apocatastază și la orice fel de învățătură care afirmă sfîrșitul muncilor.

Anatemele rostite de sinod sînt mult mai subtile și mai pătrunzătoare. Ele străpung coaja aparențelor și atacă viermele care roade străfundul gîndirii lui Origen, ceea ce în doctrina lui e incompatibil cu învățătura creștină și constituie cheia de boltă a întregii erezii origeniste: învățătura despre „trup“, considerat ca neființă (după Platon) și despre rău, ca legat de natura însăși a fapturii, din care rezultă că păcatul și căderea care derivă din el nu sînt fapte contingente de care răspunde făptura, ci stări necesare, legate de o deficiență a creatorului. [Se] confundă posibilitatea păcatului, care e starea de libertate a fapturii, cu păcatul însuși, care e rezultatul acestei libertăți[25].

Cele 15 anateme rostite de sinod — și din care numai trei privesc eshatologia — sînt circumstanțiale și referite explicit la contextura învățăturilor origeniste despre *preexistența* sufletelor, a *confuziei finale a tuturor lucrurilor, a identificării stării de după mîntuire, cu starea dinainte de păcat, a reînvierii trupurilor, a erorilor lui despre uniunea hipostatică* și despre sfera beneficiarilor direcți ai răscumpărării prin Cruce.

Iată, în traducerea d-lui prof. Tudor Popescu, după textele grecești (nevătămate de traducerea latină a lui Rufin), reproduse în *Edictul* lui Justinian, ce învață Origen în privința sfîrșitului (citatele privitoare la sfîrșit, din operele lui Origen, cuprinse în *Edictul* lui Justinian) (traduse de Tudor Popescu):

[...][26].

Și iată ce cerea Justinian sinodului să condamne despre sfîrșit (citat: anatema a IX-a, din *Edictul* lui Justinian) (după Tudor Popescu):

Anatema a IX-a de la sfîrșitul *Tratatului lui Justinian contra lui Origen*, spune:

„Cine zice, sau susține, că pedeapsa demonilor, și a oamenilor nepioși este trecătoare și că va avea sfîrșit după un timp, adecă va fi o restabilire a demonilor, sau a oamenilor nepioși, să fie anatema“. Trad. prof. T[eodor] M. Popescu, *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen*, în „Studii teologice“, București, an IV, 1933, p. 63[27].

În sfîrșit, iată ce a condamnat sinodul (citat: anatemele I, XIV și XV din *Codexul vienez*) (după *Héfélé*):

Cele cincisprezece anatematisme împotriva lui Origen, atribuite sinoadelor din 543 și 553:

„I. Dacă cineva crede în mitica preexistență a sufletelor și în condamnabila apocatastază care se leagă de ea, adică la restabilirea tuturor lucrurilor în starea în care erau (sau: așa cum erau) la început: să fie anatemă“.

Εἴ τις μυθώδη πρόνπαρξιν τῶν ψνχῶν, καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει. ἀνάθεμα ἔστω. (Eí tis tèn mythóde prónparxin tôn psykhôn, kaì tèn taúte epoménen teratóde apokatástasin presbeúei. anátema ésto.)

(*Canonul I*; în Héfélé, *Histoire des Conc.*, trad. Abbé Delarc, 1870, vol. III, p. 401);

„XIV. Dacă cineva spune că toate ființele raționale se vor reuni într-o zi într-una, cînd hipostazele, ca și mădularele și trupurile, vor fi dispărut și că cunoașterea lumii viitoare va atrage cu ea ruina lumilor și lepădarea timpurilor, precum și doborîrea tuturor numelor și, în sfîrșit, o identitate a gnosei și a ipostazei; pe deasupra, că în această pretinsă restabilire (apocatastază) numai duhurile singure vor urma să subziste, așa cum era acest lucru în pretinsa preexistență: să fie anatema“.

Εἴ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν, συναναιρουμένων τοῖς σώμασι. καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἕπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σομάτων ἀπόθεσις, καὶ ὀνομάτων αἵρεσις, ταυτότη ἔσται τῆς

γνώσεως καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων. Καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομέν̣η ἀποκαταστάσει ἓσονται μανοὶ γυμνοὶ, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ᾽ αὐτῶν κηθ̣ωρουμέν̣η προνπάρξει ἐτύγχανον, ἀνάθεμα ἔστω. (Eí tis léghei, hóti pánton tôn loghikôn hépetai kósmon te phthorà kai somáton apóthesis, kaì onométon aíresis, tautótes éstai tes gnóseos katháper kaì tôn hypostáseon. Kaì hóti en tê mytheumé apokatastásei ésontai manoi gymnoì, katháper kaì en tê par' autôn letherumréne pronpárxei etýnkhanon anáthema esto.)

(*Canonul XIV*; în *ibidem*, p. 406)

„XV. Dacă cineva zice că viața Duhurilor va fi analoagă vieții care era la început, pe cînd spiritele încă nu erau căzute și decăzute, așa încît sfîrșitul și începutul vor fi asemănătoare și că sfîrșitul va fi adevărata măsură a începutului: să fie anatema".

Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ ἀγωγὴ τῶν νοῶν, ἡ αυτὴ ἔσται τῇ προτέρ̣α, ὅτε οὔπω ὑποβεβήκεσαν ἤ καταπεπτώ- κεισαν, ὡς τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει, καὶ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς μέτρον εἶναι. ἀνάθεμα ἔστω. (Ei tis léghei, héti he agogé tên môn, he autè éstai tê protéra' ote hoýpe hypobebékesan é kataspeptókeisan, hos tèn autèn eînai tê télei, kaì tò télos tês arkhês métron eînai. anáthema ésto.)

(*Canonul XV*; în *ibidem*)

Se vede, deci, limpede că sinodul nu păstrează formula categorică cerută de Justinian, ci *condamnă doctrina apocatastazei în funcție de aceea a preexistenței sufletelor* (*Canonul I* zice: „pretinsa apocatastază care se leagă de ea") și a celorlalte concluzii trase din rădăcina acestei erori, așa cum am arătat-o mai sus, adică:

1) identificarea începutului cu sfîrșitul (*canon XV*) (care ar răpi orice sens creației, întrucît omul răscumpărat, restabilit în starea de nevinovăție de la început, ar putea păcătui; fapt care ar necesita o nouă răscumpărare, pentru o nouă restabilire, și așa mai departe — ceea ce ne duce la o doctrină vecină credinței în metempsihoză);

2) confuzie gnostică a tuturor lucrurilor în Dumnezeu, suprimarea ipostazelor, a trupurilor și subzistența exclusivă a gnozei (*canon XIV*), care transformă cuvîntul după care Dumnezeu „va fi totul în toate" în cuvîntul că „va fi totul într-una", ceea ce e cu totul altceva;

3) întruparea succesivă a Cuvîntului și restaurarea directă a lumii întregi prin jertfa Domnului (care nesocotește uniunea

hypostatică a firii Dumnezeiești în firea omenească în Iisus Hristos și sensul întregii antropologii creștine) (*canon* [...][28]).

Înțelegem acum de ce, întemeiat pe acest criteriu fără greș, părintele Sergiu Bulgakov avea dreptate să spună că nu este condamnată nădejdea că odată Dumnezeu va fi „totul în toți", ci numai doctrina restabilirii, în forma ei origenistă.

Și de ce doctrina asemănătoare a sf. Grigorie din Nysa nu e deloc condamnată, sfîntul părinte neamestecînd-o cu rătăcirile origeniste, derivate din principiul amintit.

Și, de asemeni, de ce nu are dreptate Racoveanu cînd lasă să se înțeleagă că învățătura acestui sfînt e suspectă de erezie, dar că această erezie i se trece cu vederea, întrucît, trăind înainte ca biserica să se fi pronunțat în această chestiune, problema era încă... liberă discuției.

(Mărturisesc că nu înțeleg acest fel de *libertate*, cînd e știut că sinoadele, în definițiile lor, nu inovează, niciodată; ci numai *restabilesc* ceea ce *constată* că au crezut *toți* sfinții părinți de la început.)

Rămîne, deci, sigur că *invocarea mărturiei sinoadelor ecumenice împotriva oricărei eshatologii „misericordioase" este abuzivă* și că pe nedrept e învinuită părerea părintelui Serghie Bulgakov... a fi *ciupită* de erezie pe această chestie.

Rămîne, firește, textul *Evangheliei lui Matei*, în jurul căreia poartă controversa, care, sînt de acord că trebuie admis întocmai.

Nu știu însă dacă acest text, grăit ca să ferească pe oameni de Iad, poate fi citat ca să răpească cuiva nădejdea mîntuirii.

Căci, se poate prea bine *nădăjdui* că nimeni nu va intra efectiv într-însul (nădejdea fiind înțeleasă aici ca o proiectare a dorinței) și că poate tocmai această *lipsă* va constitui *arderea* lui, fără a tăgădui nici că focul acesta este „vecinic", prin firea lui (*Mărturisirea ortodoxă*), nici că e „gătit Diavolului și Îngerilor lui", nici că dragostea lui Dumnezeu va mîntui, fără judecată, și nici că oamenii se mai pot pocăi după moarte; ci numai că: 1) la împlinirea timpului, s-ar putea ca toți să se întoarcă la Dumnezeu; 2) pentru cei morți fără ispășire, s-ar putea ca rugăciunile bisericii să cucerească îndurarea lui Dumnezeu; iar 3) hulitori ai Sfîntului Duh, în adîncul sufletului lor, nu se vor găsi.

Firește că aceste lucruri nu pot fi grăite cu certitudini.

Dar că *ele pot fi nădăjduite* și că *creștinul se poate ruga pentru ele*, fără păcat, e un lucru pe care-l vădesc nenumărate mărturii din viața bisericii, făcute, toate, cu „condescendență", bineînțeles; dar, de ce nu se-ntreabă preopinentul meu „nu numai" dacă e sau nu „pogorămînt", ci [și] ce relații există între credința, dragostea și nădejdea creștinului… și acest „pogorămînt"?

București, în ziua Nașterii
Maicii Domnului[29], 1934

PETRU MANOLIU

Cum se poate ca un om de rigoarea lui Petru Manoliu — reflectînd asupra discuției iscate de prefața lui Nae Ionescu în cartea *De două mii de ani* a lui Mihail Sebastian — să scrie în „Țintarul" său din *Credința* de la 28 septembrie [1934]:

„…toți acei cari s-au angajat în discuția aceasta trebuiau să știe: 1) această dezbatere este prima care se dă în România, dat fiind că, pînă acum, nimeni n-a discutat o problemă de teologie în cultura românească modernă și contemporană; 2) preopinenții trebuiau să aibă conștiința faptului următor, și anume că, în teologia ortodoxă, o atare discuție e cu atît mai grea, cu cît Biserica ortodoxă nu are o literatură a problemei și că deci discuția nu putea fi dirijată de texte, ci numai de răspunderea fiecăruia față de Adevăr"?

Nici una din aceste constatări nu e exactă.

1) Problemele teologice s-au mai discutat în cultura modernă românească. Cine nu ține minte polemica din 1929, pe chestia noii Pascalii[1]?

2) Există izvoare ortodoxe certe privitoare la cele două probleme puse în discuție de prefața lui Nae Ionescu: explicarea suferințelor istorice ale evreilor și posibilitatea mîntuirii lor. Nu lipsesc nici cei ce le cunosc, nici cei care ar vrea să le folosească. Ceea ce lipsește efectiv e *locul* unde ar putea să-ncerce, *astăzi*, lămurirea acestei probleme. Să așteptăm poate reapariția *Cuvîntului*[2], ca să nu se creadă că ne degajăm cumva răspunderea față de Adevăr!

GÎNDURI DESPRE STAREA BISERICII ROMÂNEȘTI ÎN STATUL LAIC

Gîndurile de mai jos nu urmăresc să întemeieze un program de acțiune pentru cineva, ci cată numai să înfățișeze o stare de fapt, cui vrea s-o vadă. Ele nu izvorăsc dintr-o conștiință dezrădăcinată de Biserică, dornică de înnoiri și de reformă a unor așezări pe care semnatarul acestor rînduri le crede și le mărturisește vecinice (*Luca*, XXI, 33): nici nu dau pas protestării fariseice a cîtorva, care se socotesc pe ei înșiși „curați", privind paiul din ochii altora, în locul bîrnei dintr-al lor. Nu, hotărît, rîndurile acestea nu sînt o critică a bisericii lui Hristos, „sfîntă, măcar că în sînul ei sînt și păcătoși", ci mai curînd o arătare a păcatelor noastre, ale tuturor, față de biserica lui Hristos, spre pocăință. Ele izvorăsc din strădania tuturor celor care stăruiesc într-o formulă de viață în care știu că este Adevărul, cu toate neînțelegerile, răstălmăcirile, trădările și răstignirile pe care le rabdă de la noi. Și constituiesc o încercare de a desprinde sensul păcatului nostru, al tuturor, față de o moștenire care ni s-a dat, să o păstrăm neștirbită, și pe care am nesocotit-o din trufie, încercînd s-o adăugăm, s-o prefacem, s-o „înălțăm" pînă la noi, pe măsura noastră, în loc să căutăm a ne potrivi noi ei, împlinindu-ne într-însa.

Criza vieții bisericești în România nu e, de bună seamă, o taină pentru nimeni. Împrejurările recente, ca și împrejurări mai vechi, o vădesc, fără putință de-ndoială. De la secularizarea averilor[2] și pînă la schimbarea calendarului și a pascaliei (aceasta din urmă neizbutită), de la prefacerea bisericii lui Hristos de către stat într-o anexă a brigadei de moravuri și pînă la așa-zisa autonomie bisericească după stilul șagunian de peste munți, de la distrugerea monahismului și pînă la politicianizarea clerului de mir, de la tunderea preoților și îmbrăcarea lor nemțește și pînă la pătrunderea simoniei în apucăturile episcopale și preoțești, de la golirea bisericilor și pînă la încercările de a atrage lumea prin „modernizarea" cultului, introducerea luminii electrice, programe artistice, sau prin acțiunea filantropică laică, de la dezvoltarea vertiginoasă a sectelor, care cuceresc pe cei mai zeloși rugători, și pînă la întrebuințarea jandarmilor ca agenți de încreștinare cu de-a sila a celor care s-au făcut sectanți, pentru că preotul nu vrea să le înmormînteze părinții fără plată, de la intelectualii care părăsesc biserica, încercîndu-și aiurea alt echilibru, și pînă la preotul care fuge după ei, imitîndu-le apucăturile și metoda, de la mentalitatea protestantizată cuibărită în mintea celor mai mulți cărturari bisericești și pînă la gesticulația catolicizantă a cîtorva episcopi care se vor „prinți" ai bisericii, în veac, la fel cu cardinalii, de la preotul de sat, care nu mai crede în demnitatea misiunii lui și care se preferă „intelectual", sau „deputat", mai curînd decît slujitor lui Dumnezeu, și pînă la patriarhul care, în biserică, vorbind unor intelectuali credincioși, chemați anume, ca să asiste la o slujbă pentru restaurarea stilului bizantin în cîntările liturghiei, își închipuie și mărturisește că respectul ce i se arată în mînăstiri și seminarii se datorește „meritelor sale personale", mai curînd decît faptului „că e acolo un popă neștiutor". Biserica văzută e sfîșiată, pentru păcatele noastre, ale tuturor, din neștiința unora, din necuviința altora și din prea marea îngăduință a tuturor.

Criza aceasta, din care am citat cîteva aspecte caracteristice, nu este de ieri, de alaltăieri. Privind lucrurile de sus de tot, se poate spune că, prin firea lucrurilor, latura lumească a bisericii e totdeauna, mai mult sau mai puțin, în criză. Pentru că, unitate văzută și nevăzută în același timp, ființa bisericii împreunează tainic lucruri care de obicei, în stare de păcat, numai cu greu pot sta împreună. Continuare a întrupării Domnului Hristos, biserica unește, în ființa ei, două firi, împreunate, dar neamestecate: una lumească, alta Dumnezeiască; una firească, alta suprafirească; una vecinică, alta trecătoare. Ca și Împărăția lui Dumnezeu, biserica e în mijlocul nostru, fără a fi din lumea aceasta. Și, ca și sufletul omenesc, și orice punct de atingere între Dumnezeesc și omenesc, orișice punct de hotar, biserica e, pe pămînt, în vecinică criză: biserică luptătoare. „Neliniștită e inima mea, spune undeva fericitul Augustin, pînă ce nu se va

odihni întru Tine, Doamne", caracterizînd această criză, pentru că, pînă la sfîrşit, este scris, grîul nu va fi despărţit de neghină, nici bunii de cei răi (*Matei*, XIII, 30).

Problema raporturilor dintre biserică şi stat, dintre puterea lumească şi cea duhovnicească, este, prin sine însăşi, o problemă foarte grea în teorie. Acesta, pentru că e imposibil de găsit un teren de discuţie comun între cel ce crede şi cel care nu crede. Căci, cel ce nu crede va făgădui bisericii orice aspect metafizic, supranatural, sau se va dezinteresa de dînsul şi va căuta să integreze biserica în stat, ca simplă funcţiune culturală, imanentă, tăgăduindu-i orice drept de supremaţie, statul fiind singura funcţiune imanentă organizatoare a valorilor şi categoriilor culturale. În vreme ce credinciosul, pentru care toată puterea vine de la Dumnezeu, nu va accepta, cu nici un preţ, să acorde statului o autoritate superioară celei bisericeşti, atunci cînd de la aceasta îşi trage statul legitimitatea, adică, singurul criteriu care separă puterea statului de forţa brută.

Pentru catolici, controversa izbucneşte în foc de artificii, în trei doctrine: doctrina supremaţiei absolute a bisericii (teoria puterii directe temporale a bisericii asupra statului); doctrina puterii indirecte a bisericii asupra statului, din pricina păcatului pe care îl pot face credincioşii din ordinul statului (de pildă, războiul), care dă acesteia un drept de intervenţie, practic, tot aşa de nemărginit ca şi primul; şi, în sfîrşit, doctrina după care toată puterea, deşi vine de la Dumnezeu, se exercită prin două organe diferite: puterea duhovnicească prin biserică şi puterea temporală sau lumească prin stat.

Pentru noi, ortodocşii, singură această din urmă teorie e exactă. Dar admiterea ei nu simplifică dezbaterea, dimpotrivă. Căci, pe de o parte, ea exclude, ca şi primele două, ideea unei puteri lumeşti care şi-ar avea izvorul altundeva decît de la Dumnezeu. De unde, un prim conflict cu doctrina suveranităţii naţionale şi a statului absolut. Apoi, după această doctrină, fiecare om este cetăţean, în acelaşi timp, a două împărăţii deosebite: una, care cuprinde lumea trupului şi a manifestărilor sale văzute, în măsura în care ating pe alţii (statul); alta, nevăzută, a sufletului (biserica). Dar nici aşa nu dispar dificultăţile, căci biserica nu e numai o putere nevăzută. Ea are un trup viu, o organizaţie şi o manifestare exterioară a vieţii tainice, prin cult.

Unde e, atunci, linia de despărţire dintre temporal şi spiritual? Şi, nu se va amesteca puterea lumească deloc în administraţia bisericii şi în aspectul văzut al vieţii tainice, în ritual? Faptele arată că, într-adevăr, se amestecă. De aci, credinciosul nu trage decît o încheiere: aceea că, în intervenţiile sale, puterea lumească împlineşte o misiune Dumnezeiască, un fel de episcopie *ad exteros*, cu care părinţii bisericii investesc uneori pe Împărat. În chipul acesta, credinciosul îşi împacă teoria cu fapta; dar nu şi putinţa de a sta de vorbă cu cel credincios.

Dacă, prin urmare, este, prin firea lucrurilor, greu ca biserica lui Hristos să-şi găsească în veac un loc statornic, şi dacă problema raporturilor dintre biserică şi stat este, chiar pentru un stat creştin, o greutate, un echilibru pe o muche de cuţit, cu atît mai vîrtos va fi fost greu bisericii să îşi statornicească opoziţia faţă de un stat de factura celui pe care îl înfăţişează România modernă.

Statul românesc modern este, precum ştim, o alcătuire burgheză, născută din împletirea prefacerilor sociale care au urmat păcii de la Adrianopole cu ideologia radicală a generaţiei paşoptiste.

E firesc, deci, ca, într-o astfel de alcătuire, biserica să nu-şi afle nu numai aşezare, dar nici posibilitate de înţelegere. Şi faptele ne arată, într-adevăr, o cumplită răstălmăcire.

Vechiul stat românesc fusese, la obîrşiile lui, un stat ţărănesc, organizaţie firească de apărare a satelor împotriva cotropirilor. El se prefăcuse, pe nesimţite, de-a lungul veacurilor de supunere, într-un vast aparat de exploatare fiscală a stăpînitorilor, după modelul răsăritean, în care boierul mai mare jupoaie pe cel mai mic şi aşa mai departe, pînă la ţăran, alcătuind astfel un fel de suprastructură politică fiscală, dotată cu un minimum de organizaţie juridică, strict necesară perceperii dărilor şi tăriei funcţiilor agenţilor de percepere. Dedesubtul acesteia, poporul românesc îşi trăia, mai departe, viaţa sa hieratică, normală, încremenită în aceleaşi forme pe care ni le descoperă staţiile preistorice ale Geticei de altădată.

Biserica ortodoxă, biserică a obştei, se încadra acestei organizaţii de stat, participînd, prin stăpînirile mînăstireşti, la vasta întreprindere de exploatare a norodului. Ci, totuşi, adevărata viaţă a bisericii nu era viaţa acestei organizaţii exploatatoare.

Viața bisericească nu făcea parte din suprastructură. Ea se integra vieții zilnice a țăranului, dar nu prin administrație, ci prin viața de taină a bisericii prin cult. Dintre cele trei puteri, care constituiesc laolaltă puterea bisericii, *magisterium, ministerium* și *sacerdotium*, accentul cădea pe viața sacramentală, pe viața liturgică, pe taine. Acestea alcătuiau, cum e și firesc, și potrivit cu firea ortodoxiei răsăritene, esența vieții bisericești a poporului. Viața religioasă nu era trăită atît în latura ei intelectuală, dogmatică sau activă, în opere filantropice, cît în legătura ei rituală. Aci, în cultul care îmbrățișa viața omului de la leagăn la mormînt, într-o rețea sărbătorească de ceremonii, a căror principală funcție era ridicarea omului din grija vieții de toate zilele și ridicarea lui peste el însuși, în contemplație și topirea sufletelor în evlavie. Participarea la o slujbă, rostită chiar într-o limbă fără înțelegere, cum era slavoneasca veche, își împlinea rostul, căci, prin uniformitatea cîntării și a tipicului, fiecare regăsea locul închinării. Și, apoi, ritul bisericesc opera ca și un gest magic. El robea sufletul omului, îl înlănțuia, smulgîndu-l din preocupările materiale, după cîntecul hieruvicului, care spune: „toată grija cea lumească să o lepădăm".

Omul devenea ușor, sufletul se ridica, în cîntările de laudă care porneau de la strană, și sufletul s-ar fi desprins de trup și ar fi zburat spre Dumnezeu, dacă un sentiment de jenă, de stînjeneală, venită din incomoditatea sau din chinuirea trupului în genunchi, în picioare sau făcînd mătănii, nu ar fi unit, parcă într-un fel de contrapunct, norodul, într-un alt sentiment de comunitate, de apăsare, de răbdare, de păcat și de durere.

Topit în acest sentiment puternic de „evlavie", caracteristic numai răsăriteanului, omul dobîndea un fel de vedenie a universalității sale. El se simțea în comunitate cu toți cei care ascultau aceeași slujbă, și pentru că slujba era neschimbată, și pentru că starea lăuntrică era plămădită de cîntare după tipic, el se regăsea în aceeași comunitate de atitudine emotivă, în aceeași poziție de pregătire pentru primirea harului, cu toți cei ce se rugau cu el pe aceeași lege; ba, mai mult, se simțea solidar cu morții, cu părinții săi, care ascultaseră aceeași liturghie, și de care se mai apropia și prin pomeni. Astfel, biserica țesea în om o unitate de simțire comună întregii creștinități răsăritene, care stă, desigur, la baza identificării neamului și a legii cu creștinătatea și cu omenia.

Orșicare sentiment de clasă dispărea, se topea și el, ca toată cealaltă grijă omenească, și argatul, de la locul său, era în comunitate de duh cu boierul și cu cărturarul. Ei făceau o singură „obște", un „sobor" și acesta cată a fi adevăratul înțeles al stării de ecumenicitate ortodoxă. Nu e unitatea intelectuală realizată pe o afirmație dogmatică, ci o unitate de simțire, de smerenie și de închinare, realizată în fața tainei, prin cuprinderea sufletului de către rit și plămădirea prin el a unei stări de receptivitate, vestind apropierea Duhului.

În afara păstrării legăturii de continuitate apostolică prin punerea mîinilor, viața administrativă nu avea, în acest complex, decît prea puțin de făcut. Preotul era la rînd cu ceilalți. Și, în afară de slujbă, în veac, putea fi, și era adeseori, unul din agenții fiscali de execuție a norodului, iar asta, cu totul în afara slujbei sale bisericești. La fel cu învățătura, care se transmitea mai mult oral și de la sine, repetata ducere la biserică făcînd pe oameni să știe rînduiala și sfinții pe de rost, înțelepciunea populară nutrindu-se, în afara experienței zilnice, și cu reminiscențele slujbei religioase.

Era firesc ca într-o astfel de organizație, clericalismul să constituie un nonsens, întrucît clerul nu se bucura de privilegii specifice în organizația de stat, ca în Apus.

Autoritatea preoției, esențială în materie liturgică, întrucît, fără preot, norodul ar fi rămas lipsit de jerfa cea fără de sînge și de toată viața sacramentală care decurge din ea, era, de fapt, mult mai slabă ca-n Apus, în ce privește puterea de învățătură și organizația bisericească.

Am spus că specificitatea ortodoxiei stă în accentul pe care îl pune viața religioasă pe trăirea acestei vieți harismatice, liturgice, necum pe definirea dogmei sau pe durerea unei organizațiuni bisericești puternice, în veacul de acum menită să realizeze o unitate juridico-politică, în genul bisericilor din Apus. Unitatea bisericească nu a fost niciodată, în Răsărit, o construcție, ci o stare de fapt, o comunitate duhovnicească; altfel zis, de comunitate a vieții tainice.

În materie de învățătură, singurul criteriu al infailibilității este păstrarea nealterată a tradiției, fără adaos, așa cum a fost primită. Curăția ei stă în nestricarea ei, în invariabilitate. Așa că, *Scrisoarea patriarhilor* poate să precizeze, fără teama de a

fi învinuită de protestantism, că „nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în paza unei ierarhii oarecare, ci a întregului cler și popor bisericesc, strîns uniți în dragoste reciprocă, [aceia] care sînt, cu alt nume, însuși trupul tainic al lui Hristos, biserica credincioșilor". Nedeosebind, deci, funcțional o biserică învățătoare de o biserică învățată, compusă una din cler, alta din laici, magisteriul, puterea de a învăța, dată apostolilor (*Matei*, XXVIII, 19), s-a exercitat, în ortodoxie, în strînsă legătură cu viața de taină, învățătura predîndu-se direct din tată-n fiu și controlîndu-se cu prilejul împlinirii tainelor, de către preot. (E, poate, în acest fel, lipsit de semeție de a răspîndi învățătura, temeiul pentru care nici o sectă nu s-a lipit de sufletul acestui popor, cuibărindu-se pe acest pămînt, fără a fi, mai curînd sau mai tîrziu, absorbită în masa mare a drept credincioșilor. Aceasta, pînă de curînd.)

Cît privește ierarhia și organizația bisericească, este drept că mitropoliții țării ședeau în divanul domnesc. Dar nu se poate spune că aceștia făceau politică, în sau prin biserică. Sensul prezenței puterii bisericești în sfatul domnesc era altul. Biserica era, cum am văzut, stăpîna sufletului credincioșilor, a norodului, a țării. Prin biserică, stăpînirea dura o punte de legătură cu acesta. Prin ea, stăpînirea dobîndea, în ochii norodului, legitimitatea fără de care Domnia nu ar fi fost decît o uzurpare. Într-o țară în care principiul ereditar nu se statornicise în linie descendentă exclusivă, ci la oricare „os de domn" și în care competițiile la domnie, cu tot cortegiul lor de intrigi și de răsturnări interne, făceau „bucuria nebunilor", faptul că osul de domn era uns în biserică, acorda stăpînirii sale un prestigiu special, aproape un fel de preoție de har, care, fără a merge la noi pînă la considerarea Domnului ca șef al bisericii văzute, ca-n Rusia, dădea acestuia o recunoaștere religioasă în sufletul credincioșilor pentru care viața duhovnicească și afuriseniile nu erau numai vorbe goale.

În esența ei însă, viața religioasă a Răsăritului a rămas constant îndepărtată de pămînt, asocială, cu ochii ațintiți la viața cea de peste veac, care începe dincolo de porțile mormîntului.

Unii au comparat această stare a Bisericii de Răsărit cu un copac intrat în iarnă, care nu a putut da roade culturale ca-n Apus, din pricina împrejurărilor vitrege în care a fost așezată. Eu cred

că nu e aci numai un fapt contingent, ci și o latură de structură esențială, care se vădește în deosebirea de atitudine dintre Apus și Răsărit față de lume.

Sub acest raport, biserica apuseană a suferit, în jurul anului 1000, transformări esențiale. Dezamăgită de așteptarea zadarnică a sfîrșitului, care întîrzie peste acest an, Biserica de Apus începe o lungă evoluție de adaptare la veacul de aci. Apusul pierde sentimentul primitiv, eshatologic, uită precaritatea esențială a vieții pămîntești și ațintirea privirii duhovnicești asupra lumii celeilalte. Catolicismul se organizează. Ierarhia lui ia forme statale. Unitatea lui se cere concretizată într-o autoritate pămîntească stabilă, după modelul principatului pămîntean. De unde, și primatul papalității. Doctrina se fixează, de asemeni, în teze filozofice raționale. Arhitectura, în catedrale. Liturghia orală trece în cărți. Rezultatul e acel strălucit veac al XIII-lea, în care această orientare spirituală își află cea mai desăvîrșită întruchipare. Dar care cuprinde, închis în el, viermele Renașterii, ca pe o negare în perspectivă.

Într-adevăr, identificarea antihristică, monstruoasă, a împărăției lui Dumnezeu cu a Mamonei nu întîrzie să dea roade. Terestrizarea misiunei bisericii o face să abdice de la funcția ei spirituală, de unificare duhovnicească a soborului. Ocupată de treburile veacului, biserica lasă spiritualicește valențe libere, care vor dezvolta, încă de la sfîrșitul secolului al XII-lea, o serie de mișcări religioase, mai întîi în marginea bisericii și apoi împotriva ei, care vor cristaliza, trei veacuri mai tîrziu, în protestantism. Între mișcarea albigenzilor, a fraților Duhului Sfînt, maestrul Eckhart și lutheranism e un fir neîntrerupt de viață religioasă, care își caută o matcă pe care catolicismul a umplut-o cu politică și cu pămînt, perfect paralelă mișcării care duce, pe celălalt făgaș, catolicismul, de la Inocențiu al III-lea la Alexandru al VI-lea.

Gîndurile acestea, aparent îndepărtate de preocupările acestui studiu, își au totuși importanța lor, pentru că ne înlesnesc să înțelegem schimbările pe care întemeierea statului românesc burghez le-a atras cu privire la structura vieții noastre bisericești. Pentru că, prefacerea fundamentală pe care acest stat a impus-o bisericii noastre stă tocmai în *deplasarea accentului vieții bisericești de la momentul tainic, liturgic, la momentul învă-*

țăturii morale și al organizației, împingînd astfel viața religioasă într-un impas din care cu greu va putea ieși, obligată să-și legitimeze, în chip protestant, existența față de stat și obligată să făptuiască [în mod] catolic, dar în folosul acestuia.

Am arătat că statul laic prezintă o neînțelegere fundamentală a treburilor bisericești. El își închipuie întotdeauna că biserica e o organizație, după chipul și asemănarea sa. Alcătuire juridică, formală, statul va căuta să dea o structură formală și alcătuirii ierarhice a bisericii, ca și cum aceasta și-ar trage puterea de la legea de organizare, ci nu de la Duhul Sfînt. Astfel, preoția va deveni o funcțiune publică și viața religioasă un fel de învățătură morală, în genul *instrucției civice*, menită să țină coeziunea norodului și să-l împiedice să afle unele lucruri a căror aflare ar putea tulbura liniștea în stat.

Inspirați de o concepție a bisericii valabilă pentru Apus, dar cu totul străină, precum am arătat, de ființa bisericii noastre, anticlericalii noștrii și-au propus să răpească, pe de o parte, orice influență politică bisericii, iar pe de alta, să o întrebuințeze ca unealtă în slujba intereselor statului burghez.

Profitînd de firea răbdătoare a norodului, au pus astfel la *discreția statului* întreaga organizație bisericească, confiscîndu-i averile, punînd alegerea episcopilor la discreția unor corpuri legiuitoare compuse și din necredincioși și luînd asupră-și salarizarea corpului preoțesc.

Pe de altă parte, profitînd de unele analogii dintre virtuțile creștinești și virtuțile burgheze (cinstea, cumpătarea etc.), statul a substituit catehismul său, catehismului creștinesc de pîn-atunci, prin trecerea la stat a învățămîntului teologic, din mîna bisericii. Lucrul s-a făcut pe nesimțite și așa de măiastru, că cei ce predau catehismul, abil instruiți în seminarii la discreția statului, mai că nu au băgat de seamă această substituire.

Transformarea aceasta s-a făcut, desigur, și cu ajutorul schimbării de structură spirituală care a însoțit „evoluția", adică, ridicarea burgheziei, odată cu dezvoltarea vieții noastre moderne românești.

Căci burghezia, oriunde *triumfă*, deplasează accentul de la Dumnezeu la om și de la momentul contemplației la acel al acțiunii.

Țăranul, prin structura mentalității sale, magice, și prin condițiile activității sale, era lesne accesibil vieții de taină.

Căci el nu crede în uniformitatea împrejurărilor naturii care apasă asupra muncii sale. El știe că ploile vin neregulat, că grindina cade la-ntîmplare. Că soarta producției muncii lui e schimbătoare și nu atîrnă de vrednicia lui și nici de vreo relație mecanică pe care el s-o poată stăpîni. Chipul după care se petrec aceste lucruri i se pare fie lăsat la întîmplare, fie stăpînit de arbitrariul unei ființe atotputernice: Dumnezeu.

Dimpotrivă, activitatea țăranului exclude, de obicei, orice risc și inițiativă. Fie prețul urcat sau scăzut, fie vremea de ploi sau secetoasă, el seamănă cum a apucat, ogorul propriu. El nu se orientează rațional, după conjunctură. Nu face supoziții. Muncind, împlinește un rost inerent, o menire a firii sale, îndură o fatalitate. Iraționalismul concepției lui despre viață e compensat prin regularitatea făptuirii lui tradiționale.

În aceste condiții, se poate surprinde o corelație însemnată între structura *ethosului ortodoxiei*, arătat *mai sus*, și *mentalitatea agrariană*, precum și aria de dezvoltare a bisericii ortodoxe, mai ales în țări agricole ca a noastră. Deși nu exclusiv, lucrul are oarecare importantă tipologică.

Burghezia e, în genere, dimpotrivă, puțin accesibilă vieții de taină. Concepția ei despre lume este, de obicei, raționalistă. Om așezat el însuși, burghezul crede în stabilitatea lucrurilor lumești, căci el *trebuie să clădească și cine ar putea clădi pe un vulcan*? Burghezul crede, astfel, în principiul uniformității. Pentru el, realitatea e condusă de legi nestrămutate, iar taina nu e decît o necunoaștere provizorie a acestora. Iraționalitatea nu e cu totul exclusă din concepția burgheză, dar ea este cantonată în domeniul practic, al acțiunii, sub forma inițiativei și a riscului, unde burghezul este îndrăzneț, aventurier și om de întreprindere, de acțiune. El crede în puterile lui și prețuiește mai mult făptuirea eficientă, decît contemplația. Contactul cu realitatea, burghezul nu îl ia prin cunoașterea dezinteresată a esenței lumii, ci prin mînuirea ei pentru scopurile sale practice. Probă: Bacon.

În marea transformare care, de la Renaștere, a prefăcut în chip raționalist Apusul și care se apropie de soroc, religia este supusă alternativei de a se închide în limitele rațiunii suficien-

te sau să piară, ca forță „obscurantistă, retrogradă, anacronică“ etc. Cel puțin așa pretind raționaliștii. Dar, închisă între cerul cu stele de peste capul lui Kant și lumea morală din lăuntru. Dumnezeu este pus, cum s-a spus, „la remorca filozofiei morale“. Biserica se încearcă a fi despărțită de viața ei tainică, transformîndu-se într-un instrument de moralizare a vieții sociale, într-o anexă a mijloacelor de menținere a ordinei în stat. Prin aceasta, însă, biserica încetează de a fi biserică și se transformă în societate anonimă.

Întru aceasta, se poate spune că statul românesc a reușit de minune. Dar, în măsura în care a reușit, s-a compromis și încercarea lui. Pentru că, în măsura în care preoția a încetat să fie preoție, devenind clientelă politică, biserica, [aceea] care nu făcea politică, a început să facă politică și, în măsura în care slujba a început să fie neglijată, pentru amvon și conferințe, centrul intelectual s-a deplasat de la biserică la Universitate și lumea a început să fugă din biserică, în măsura în care nu o rețineau aci motive străine de aceasta (de pildă, cele naționale, în Ardeal).

Astfel, statul a ajuns să piardă rodul așteptat: sprijinul duhovnicesc al bisericii, pe care aceasta nu i-l putea da decît atîta timp cît preotul ar fi rămas preot, și a creat, în schimb, o categorie de profesioniști care se îndoiesc ei înșiși de rostul misiunii lor și care nu mai caută în ea decît un *mijloc* de a „ajunge“ mai repede în viața publică. Poziția aceasta falsă a fost întărită și mai mult după război, prin contribuția bisericii ortodoxe de peste munți, care, în concurență cu biserica unită (acea biserică [anume] care și-a închipuit că poate deosebi *neamul* de *lege*, lepădîndu-se de „lege“ ca să mîntuiască „neamul“ (!), a fost ispitită să adopte metodele acesteia.

Laicizînd miluirea bisericii, acțiunea anticlericalilor noștri a avut, prin urmare, un rezultat cu totul potrivnic celui urmărit. Într-atît e de adevărat, că: de ce ți-e frică, nu scapi niciodată!

O revizuire a raporturilor dintre biserică și stat se impune, deci, în măsura în care statul, din organizație formală destinată să asigure ordinea și dreptatea, cum este statul liberal, se transformă într-o funcțiune politică de coordonare efectivă a tuturor resurselor și tuturor formelor de viață ale națiunii.

Această revizuire nu poate veni decît de la dezrobirea bisericii din robia babilonică a statului nostru laic și din *restaurarea vieții liturgice în toată strălucirea ei în activitatea bisericii în chip precumpănitor și asupra vieții intelectuale și asupra celei active*, pe care a pornit-o greșit, credem, reînnoirea. Căci, curățirea vasului vine dinăuntru și ne e spus să căutăm mai întîi Împărățirea lui Dumnezeu, și toate celelalte ni se vor da nouă pe deasupra. Ci, în viața tainică a bisericii avem, cu toții, căi fără greș de îndreptare către Împărăția Domnului.

Nu putem spune care va fi forma acestei restaurări bisericești. Dar ceea ce putem spune sigur este că, dacă nu va avea drept rezultat reînviorarea vieții tainice a bisericei, orice restaurare va fi zadarnică.

O asemenea revizuire se impune și în interesul bisericii, și al statului. În interesul statului, pentru că, în măsura în care biserica a rămas vie în sufletele credincioșilor, precum a rămas în fapt, și întrucît acești credincioși alcătuiesc și tradiția și majoritatea poporului nostru, întrunind, deci, amîndouă criteriile: și calitativ, și cantitativ, care precumpănesc în organizația politică, acesta va căuta mai departe la Dumnezeu, și nu aiurea, izvorul oricărei legitimități. Deci, și a statului din care fac parte.

Statul nu are decît de cîștigat din recentrarea vieții religioase asupra vieții duhovnicești. Căci, pe de o parte, biserica nu va împieta asupra funcțiunilor lui sociale, iar pe de alta, numai ordonînd pe om țelului său Dumnezeiesc și împăcîndu-i cugetul, omul devine apt împlinirii adevăratei sale meniri pămîntești.

În interesul bisericii, nu încape îndoială că este o revizuire al cărei țel stă în repunerea în toată strălucirea a miezului ființei sale și în curățarea copacului credinței de toate omizile care au năpădit-o.

Starea actuală este pentru biserică atît de rea, încît nu știu dacă și o separație a bisericii de stat nu ar fi mai folositoare bisericii, decît starea de astăzi.

E adevărat că această soluție ar întîmpina greutăți fără număr, căci statul ar trebui să redea bisericii averile confiscate la secularizare, ceea ce nu poate face.

Iar decretarea religiei ca afacere privată, pentru că așa cred trei sute de inși, atunci cînd zece milioane cred într-alt fel (fie ei și proști ..., dar mulți), nu e, desigur, o soluție satisfăcătoare pentru stat.

Pentru că, în măsura în care credința e încă vie în popor, un stat care ar face asta și-ar tăia singur craca de sub el, depărtîndu-se de sufletul poporului. Poporul l-ar îngădui poate mai departe și așa, precum a îngăduit atîtea asupriri străine; dar e o întrebare dacă un stat care vrea să aibă în mîini destinele norodului său își poate îngădui să se înstrăineze într-atît sufletul acestuia, fără să se condamne la o sterilitate radicală. În măsura în care statul românesc vrea să-și sporească realitatea, el nu poate fi decît mai aproape de biserică și mai înțelegător al ei, decît a fost statul liberal laic pînă astăzi.

Se vor găsi însă oameni să înțeleagă necesitatea acestei revizuiri? Din adîncul durerilor de astăzi, care ne încearcă sufletul mai crunt decît ne încearcă criza trupul, credem că da. Și dacă nu se vor găsi, tot nu vom deznădăjdui. Pentru că, nepătrunse sînt căile Domnului și soarta bisericii lui nu stă numai în mîna oamenilor.

SÎNT PENTRU ÎNGROPARE

Sînt, fără discuție, pentru îngropare. Incinerarea este semnul deznădejdei în viața viitoare.

1) În privința materiei. Arzîndu-te, din tine se alege cenușă; adică, praf și fum. Altfel, te duci în pămîntul de unde ai venit, căci „din pămînt ai venit și în pămînt te vei întoarce".

2) În privința structurii. Prin ardere, se distruge orice alcătuire a trupului. Prin îngropare, nu se distruge. Pentru noi, moartea este despărțirea sufletului de trup. Trupul ajunge în pămînt iar sufletul așteaptă la judecată să învie în trup, adică, să-i adune trupul în ceruri. Incinerarea distruge ideea planului de structură după care e alcătuit trupul.

3) În privința moralității, arderea este păgînească și ai sentimentul că nu mai rămîne nimic după tine. Prin ardere rupi, de asemenea, cu tradiția părinților noștri, care întotdeauna au fost îngropați. Tradiția se păstrează făcînd ceea ce au făcut înaintașii, și prin îngropare ei dovedeau nădejdea întru înviere. A te lăsa incinerat înseamnă a renunța la nădejdea învierii.

O CRUCE PE MORMÎNTUL EROULUI NECUNOSCUT

Așadar, tineretul românesc înscris în Garda de Fier a vrut să pună o cruce la Mormîntul Eroului Necunoscut și a fost împiedecat s-o facă.

Stranie împiedicare...

Stranie, pentru că tineretul Gărzilor de Fier a avut gîndul cel bun, gîndul adevărat al oricărei conștiințe creștinești în fața unui cult străin, adus din țări ce nu mai cred în Dumnezeu și care au simțit totuși, în primii ani după război, nevoia unui substitut, a unui simulacru de credință.

Căci fără cruce la mormînt, cultul „eroului necunoscut" nu e un cult creștinesc! Pentru cei care cred în Iisus Hristos, nu există mîntuire în afara Lui și nimeni nu poate sta pentru semenul său în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, decît în măsura în care se împărtășește prin Biserică, de îndoita Lui Fire: Omenească și Dumnezeiască. În termeni teologici, Iisus Hristos, Dumnezeul întrupat, este singurul om care are o fire generală, o „natură universală", la care pot lua parte toți oamenii și care poate, cu alte cuvinte, să stea pentru toți, să-și ia asupră-și păcatele lumii și să se jertfească pentru ele.

Figura jertfei tuturor celor căzuți pentru neam, printr-un om singur, în care toți românii să le aducă prinosul sufletului lor de recunoștință și-nchinare, nu e îngăduită *creștinilor* decît întru Hristos. În afară de cruce, acest semn văzut al jertfei universale, care rămîne „semnul mîntuirii, chiar dacă l-au înfipt necredincioșii", piatra de pe Mormîntul Eroului Necunoscut e pentru creștini o piatră de poticnire, de idolatrie, de sminteală. De lucrul acesta, firește, puțin le-a păsat statelor din Apus, căzute pe mîna cultului fără Dumnezeu, pe mîna francmasoneriei. Ele nu puteau privi decît cu ochi buni o astfel de substituire, care slăbea resorturile rugăciunii creștinilor cu care nu se prea aveau bine! Dar de lucrul acesta sîngera inima celor care, pierzînd părinte, soț, fiu, frate, urcau cu gînd duhovnicesc la Mormîntul din dealul Expoziției[1].

Și iată că tineretul acestei țări simte instinctiv aceste lucruri. Preoții merg alăturea de el să-nfigă o cruce la căpătîiul Eroului Necunoscut, spre a-l cuprinde și pe el în nădejdea mîntuirii creștinești universale, prefăcînd astfel în locaș adevărat de rugăciune locul unde zace semnul viu al jertfei românești. Căci crucea nu-i numai simbol, dar și putere!

Dar tineretul e împiedicat s-o facă din motive... urbanistice, se zice.

Amară rătăcire e rătăcirea celor rupți de sufletul acestui neam!

Și să fie numai atît? Să nu ascundă oprirea așezării crucii vreun alt gînd? Nu și-or fi zis cumva cei care au zidit Mormîntul Eroului Necunoscut că acesta ar putea fi „turc", „ovrei" sau necreștin — și de aceea vor fi împiedicat-o?

Și mai amară rătăcire... Căci aceasta ar însemna că statul recunoaște un „cult universal" al omului, care trece peste cultele particulare, adică, cu alte cuvinte, că statul român tăgăduiește Bisericii caracterul ei absolut și-i substituie un cult al „omenirei anonime", peste cultul creștinesc. Dar atunci, nici un creștin n-ar mai putea merge la mormîntul acestui erou dezmoștenit, pentru care faptul de a fi ales să reprezinte jertfa neamului românesc echivalează cu un blestem, acela de a zace fără cruce, în afară de nădejdea învierii universale, smuls din comunitatea veșnică a Bisericii din care a făcut poate parte în viață...

Nu. Lucrul acesta nu-i îngăduit. Nu-l poate îngădui nici o conștință creștinească temătoare de soarta de după moarte a celor ce i-au fost dragi. De orice „cult" particular ar fi în fapt, ca reprezentant al jertfei neamului românesc, Eroul Necunoscut nu poate fi smuls din nădejdea mîntuirii, așa cum o așteaptă imensa majoritate a acestui neam, fără a fi smuls din chiar sufletul lui. Încă o dată, crucea așezată chiar de necredincioși nu e mai puțin semnul mîntuirii tuturor.

Oprirea așezării crucii face parte din cortegiul nemărginit de jigniri la care e supusă conștiința creștinească a acestei țări, din partea celor ce nu mai cred în nimic și care cred că pot strica, pe nesimțite, sufletele celor slabi de suflet. (Cine se roagă